المكتبة الثقافية
١٤٤

فلسفة اللغة العربية

الدكتور عثمان أمين

الدار
المصرية
للتأليف
والترجمة

١ نوفمبر ١٩٦٥

توزيع

مكتبة مصر

٣ شارع كامل صدقي - الفجالة - القاهرة

تليفون : ٩٠٨٩٢٠

تقديم

ان المتتبع لسير الحركات الفكرية فى بلاد العروبة والاسلام قد يتبين أن كثيرا من تلك الحركات قد اتخذت لبلوغ أغراضها صوراً ثقافية مختلفة ، وأنها تنادى دائماً بالتحرر من قيود الماضى واطراح أعباء القديم .

ونظرة فاحصة الى ما وراء المظاهر المتعددة التى تتخذها هذه الحركات ، سواء فى الأدب أو الفلسفة أو الدين أو الفن أو السياسة ، تقنعنا بأنها جميعاً تصدر عن هوى واحد ، وترمى الى مقصد واحد كذلك .

أما الهوى فهو اشاعة التشكك والاضطراب فى مفاهيم الأمة ومقوماتها ، حتى تضيع معالم تراثها الروحى ولا يبقى أمام أرباب الفكر فيها الا صور مهزوزة وعقائد ممسوخة .

وأما المقصد فهو التمكين للنفوذ الأجنبى من نواصيها ، متى نام وعيها ، وتفرقت كلمتها ، فنسيت تاريخها ، وضلت طريقها ، وفقدت الثقة بتراثها ، وأخذت بعض طوائفها أو أفرادها تردد صيحات مستوردة مسعورة لا تمت الى روحها بأدنى الأسباب .

وقد تبين ذلك المقصد منذ أواخر القرن الماضى ومطلع هذا القرن ، فى حملات « التغريب » التى شنها النفوذ الغربى

واعوانه فى آسيا وافريقيا ، مصوبا هجماته الى التراث الاسلامي والعربى بوجه عام والى اللغة العربية بوجه خاص [1] .

وبدت آثار هذه الحملات فى عديد من الدعايات التبشيرية ، كما وقع فى أندونيسيا والهند ومصر وسوريا والسودان وبلاد المغرب العربى ، كما بدت فى فيض من الكتابات « الاستشراقية » ، ملأت الأسواق فى أوروبا وأمريكا ، مثل كتابات سنوك هيرجرونجه ، ومرجليوث ، وزويمر ، وهوبار ، ولوى برتران .

وقد قيض الله لهذه الأمة من نهضوا بعبء الكشف عن خفايا هذه الحملات ، ووفقوا فى تفنيد ادعاءاتها والتنبيه الى أخطارها ، بأسلوب علمى هادىء رزين ، بعيد عن الغضب والسباب وجيشان العواطف والانفعالات : فقد اضطلع السيد جمال الدين الأفغانى بالرد على دعاوى « أرنست رنان » [2] ، وتصدى الامام محمد عبده لأقاويل « جبريل هانوتو » [3] ، وانبرى قاسم أمين للرد على مزاعم « الدوق

---

(١) انظر : أنور الجندى ، مقال فى مجلة « الثقافة » ، القاهرة ١٩٦٥/٣/٣٠

(٢) انظر : محمد المخزومى باشا : « خاطرات جمال الدين الأفغانى » بيروت ١٩٣١

(٣) انظر كتابنا : « رائد الفكر المصرى الامام محمد عبده » الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٥

دارکور »[1] ، وناقش مصطفى عبد الرازق مقالات « تنمان » و « لامانس » و « جوتييه »[2] ، وتصدى مصطفى الخالدى للكشف عن الصلة بين التبشير والاستعمار[3] .

وواضح من الوثائق الكثيرة التى يضمها كتاب « التبشير والاستعمار » ان هنالك صلة وثيقة جدا بين العاملين فى هذين الميدانين المتباعدين فى الظاهر . فالتبشير بدا مبكرا فى البلاد العربية والاسلامية ، وكانت بدايته بمثابة طلائع للاستعمار الغربى ، تهلل له وتمهد الطريق امامه ، وتسعى الى تثبيت اقدامه فى البلاد التى ابتليت به[4] ؛ واتخذ الاستعمار من التبشير اداة طيعة فى يديه ، فجعل همه الأول تحطيم اللغة العربية .

واقل تامل يقنعنا بان هدم اللغة العربية يحمل فى طياته تقويضا لمفاهيم الاسلام : لأن العربية لغة القرآن ، والقرآن – كما هو معلوم – لا سبيل الى ترجمته ترجمة صحيحة

---

(١) انظر : قاسم امين : « المصريون » (بالفرنسية) ، القاهرة ١٨٩٤

(٢) انظر : مصطفى عبد الرازق : « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » القاهرة ١٩٤٤

(٣) مصطفى الخالدى وعمر فروخ : « التبشير والاستعمار » ، بيروت ١٩٥٣

(٤) انظر : عبد الكريم حليم : « تاريخ الحركات الدينية فى اندونيسيا » (رسالة ماجستير غير منشورة) القاهرة ١٩٦٥

الى اى لغة اجنبية . والقيام بترجمة القرآن يكاد يكون جزءاً من مخطط لهدم الدين الاسلامى من اساسه .

لذلك رايناهم فى السنين الاخيرة يبثون العملاء هنا وهناك ، للدعوة بالقلم واللسان الى اطراح لغة يعرب بن قحطان ، والعناية باللغات العامية واللهجات الاقليمية . فاذا تم لهم ما يريدون حققوا فى الوقت نفسه ما يرمون اليه من تقويض وحدة العرب وتفتيت القومية العربية التى يدركون ان ركيزتها الاولى هى اللغة العربية الفصحى [1] .

وما نريد هنا أن نتحدث عما شهدنا فى مصر أخيراً من حركات منظمة مستورة أو مكشوفة ترمى الى هذه الغاية ، فهذا امر قد ذاع وشاع ، ونبه اليه ذوو العزائم من كتابنا . ولكنا نود ان نشير الى ما جاء فى تحقيق عن اللغة العربية فى بلد

---

(١) بهذا الصدد كتب عباس العقاد رحمه الله وطيب ثراه فقال :
« .. ان الحملة على اللغة فى الاقطار الاخرى انما هى حملة على لسانها او على أدبها وثمرات تفكيرها على ابعد الاحتمال . ولكن الحملة على لغتنا نحن حملة على كل شىء يعنينا وعلى كل تقليد من تقاليدنا الاجتماعية والدينية وعلى اللسان والفكر والضمير فى ضربة واحدة . لان زوال اللغة فى اكثر الامم يبقيها بجميع مقوماتها غير الفاظها ، ولكن زوال اللغة العربية لا يبقى للعربى او المسلم قواماً يميزه عن سائر الاقوام ، ولا يعصمه ان يذوب فى غمار الامم فلا تبقى له باقية من بيان ولا عرف ولا معرفة ولا ايمان »
(« اشتات مجتمعات فى اللغة والادب » دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ ص ١٢٧) .

بعيد عنا فى المكان وان كان قريباً منـا فى الوجدان ، وهو « موريتانيا » : فمنذ أكثر من ستين سنة ، اى منذ دخلت جيوش فرنسا ارض موريتانيا ، لم تتوقف الادارة الفرنسية عن محاربة اللغة العربية . ومنذ استقلال البلاد فى نوفمبر سنة ١٩٦٠ نشأت مشكلة اللغة الرسمية ؛ واستخدم الفرنسيون كل وسائل الضغط المعروفة لاعتماد اللغة الفرنسية لغة للدولة ، مع ان ٧٥ ٪ من اهل موريتانيا يتكلمون اللغة العربية . وتقوم دعوى فرنسا على أن اللغة العربية هى لغة الدين ، وانها لم تتطور منذ نزول القرآن ، فلا يمكن استعمالها لتعليم العلوم الحديثة ؛ وقد استغل الفرنسيون مركزهم الثقافى فى موريتانيا لشن الحملات المنظمة على اللغة العربية ، بمختلف الوسائل : بنشر البحوث « العلمية » عن جمود اللغة العربية ، او بدعوة المستشرقين لالقاء محاضرات عامة يملأونها بالطعن على تلك اللغة [1] .

ومن الانصاف أن نبادر فنقرر بان علماء الفرنسيين ليسوا كلهم من عملاء الاستعمار وليسوا كلهم من المتعصبين على الاسلام ، بل ان منهم منصفين ذوى نزاهة ، اشادوا بالعربية أيما اشادة . ويكفى هنا أن نذكر اثنين من نبهائهم المعاصرين ، ممن بذلوا فى تنوير مواطنيهم جهوداً مشكورة : لوى ماسنيون ، وهنرى لوسل .

---

(١) تحقيق عن موريتانيا ــ الاهرام فى ١٩٦٥/٤/١٤

فقد اظهرتنا بحوث المرحوم الأستاذ لوى ماسنيون على
ان اللغة العربية قد امتازت بخصائص قل ان نجد لها مثيلا
فى اللغات الأخرى . وابرز ماسنيون فى بحوثه ومحاضراته
فكرة تبدو جديدة بالقياس الى آراء المستشرقين السابقين
وهى انه فى حين ان اللغات الهندو - اوربية انما جعلت
للتعبير عن نظام العالم الخارجى ، نجد اللغة العربية وكأنها
هى لغة التأمل الداخلى ، تأمل الفكر والروح ، وكأنما هى
مجعولة لكى يتذوق اصحابها مقصداً من المقاصد الالهية .
العربية « تملك ديالكتيقا المعجزة » التى ترنو الى الابدى ،
وتصرف النظر عن المتغير وعن كل ما هو زائل . ولما كانت
العربية هى المصدر الوحيد لدى العرب للوصول الى الفعل
الالهى ، فقد احبها اهلها حبا راسخا عميقا . ويقول ماسنيون
ايضاً : ان فى اللغة العربية استعدادا للرؤية الجوانية بتذوقه
من نشأوا على التحدث بها . وفى العربية ، بفضل تركيبها
الداخلى وطراز الخلوة التى توحى به ، قدرة خاصة على
التجريد والنزوع الى الكلية والشمول . ومن هنا كان للعرب
الفضل فى استكشاف رموز الجبر وصبغ الكيمياء
والمثلثات الحسابية . ثم ان اللغة العربية لغة الغيب
والايحاء : تعبر بجمل قصيرة مركزة عما لا تستطيع اللغات
الغربية ان تعبر عنه الا فى الجمل الطويلة الفضفاضة . ويذكر
ماسنيون ان « واحدا من الاوربيين الساكنين » قال له مرة
فى معرض الزراية على العرب : ليس لهؤلاء الناس ادب » .

فأجابه : « لِمَ نقول فى ثلثمائة جملة ما يمكن ان يقال فى سطر واحد ؟ » .

ونختم تلخيصنا لكلام ماسنيون بقوله : « ان الشعوبية المتزمتة ، شعوبية دولة اسرائيل الجديدة ، لا تؤمن بشىء قدر ايمانها بلغتها العبرية . وان مدارسها الأولية تعلم العبرية وفقاً للاعراب العبرى التقليدى المنقول عن اللغة العربية ، ووفقا للأبجدية القديمة » .

« اللغة العربية لغة وعى ، ولغة شهادة . وينبغى انقاذها سليمة بأى ثمن ، للتأثير فى اللغة الدولية المستقبلة . واللغة العربية بوجه خاص هى شهادة دولية يرجع تاريخها الى ثلاثة عشر قرنا »[1] .

ويسرنا أن ننوه هنا بمقال للأستاذ المستشرق الفرنسى هنرى لوسل نشره فى جريدة « لوموند » بعنوان « اللغة العربية والحضارة العربية الاسلامية تزودان الدارس لهما بنظرة جديدة الى العالم » . وفى هذا المقال كما فى بحوث الأستاذ ماسنيون التى أشرنا اليها شهادة جديدة تؤكد ما ذهبنا اليه من خصائص الجوانية فى اللغة العربية والمثالية الأصيلة فى فلسفتها . كتب لوسل – حفظه الله – داعيا الى تعليم اللغة العربية فى المدارس الفرنسية ، ومبينا ان هذه

---

(١) لوى ماسنيون : « المؤلفات الصغرى » (بالفرنسية) ، بيروت ، دار المعارف ، ١٩٦٣ ، م ٢ ص ٦٢٥

اللغة تيسر الملاءمة السمعية مع اللغات الاخرى

« ان التلميذ او الطالب يجد فى العربية معانى لغوية تختلف اختلافا كبيرا عن معانى الفرنسية او اللاتينية او اى لغة اوربية . وعن طريقها يتعرف المتعلم الى عقلية العرب ، يجد نفسه أولا امام الأبجدية العربية ، وربما كان فيها بادىء الأمر موضع للنقد ، ولكنه سرعان ما يجد لها جاذبية خاصة ويستوقف نظره فى الوقت نفسه سير الكتابة العربية من اليمين الى الشمال . ولكن هذا السير يبدو مطابقاً لحركة فزيولوجية على أكثر اتفاقاً مع الطبيعة . ثم اذا به يكتشف كلمات ذات أصول ملحنة واضحة ونسقاً (مرفولوجيا) مبتكرا ، داخل الكلمة ، يستبعد كل اضافة خارجية من المقاطع لأوائل الكلمات أو أواخرها ، ويتيح ثروة من الاشتقاق من الأصل الواحد . وتقدم العربية ايضاً نسقاً من قواعد الاعراب بسيطاً وفيه قدر كبير من المرونة ، كما تقدم أساليب من تركيب الكلام تجمع بين السذاجة والدقة ، ونسقاً من الأفعال يتسم بالبساطة ، ويحيّر الناظر اول الأمر ، ولكنه مع ذلك قد بلغ من التمام فى منطقه ما بلغه النسق الفرنسى .

« هذه الخصائص وغيرها تزود المتعلم — عن غير وعى منه — بتصور للتعبير الانسانى جديد حقاً ، وفيه خصوبة وثراء . وان صعوبة الكتابة العربية نفسها تضطر المتعلم اكثر مما تضطره اللاتينية او الروسية الى ان يكون على حظ من

الانتباه اعظم . والنطق بالعربية ، وان بدا غريبا لأول وهلة ، يحصله جميع التلاميذ بسرعة ، فيوسع حصيلتهم اللغوية الصوتية . ان العربية تجعل الملاءمة السمعية مع اللغات الاخرى ميسورة جداً .

« ومع اللغة العربية ينفتح امام نظر التلميذ عالم جديد يخالف العوالم التقليدية المأثورة . ان الحضارة العربية الاسلامية ، وجذورها ضاربة فى الأصل السامى المشترك ، مختلفة كل الاختلاف عن حضارتنا . غير انها قد تجوهلت تجاهلا شائنا . فالتعليم الفرنسى ، حتى فى البلاد العربية ، قد القى على عينيه غشاوة ، فعمى عن رؤية هذه الحقيقة زمنا . لقد ذهب الى تلك البلاد حاملا معه زاده وثقافته ، ولكنه عجز عن الملاءمة بينها وبين نفسيات أهل البلاد ، كما عجز عن أن يفيد منها لنفسه نظرة جديدة عن الانسان يعود بها الى فرنسا .

« والواجب على من يتولون أمر الثقافة فى فرنسا ان يصنعوا بالنسبة الى العرب ما يصنعه اساتذة التاريخ بالنسبة الى أوربا . يجب أن يعلموا الأطفال الفرنسيين شيئا من الذخيرة الهائلة من الحضارة العربية . ان دراسة القرآن ، ولو كانت دراسة سطحية ، تكشف للتلاميذ شيئا فشيئا تصوراً جديداً للعالم . والدين الاسلامى يسرى فى حضارة القرآن كلها ؛ وتلك ظاهرة قد تجوهلت كثيراً ؛ فاذا

تعمقناه استطعنا ان نفهم الى حد كبير ما يجرى فى العالم العربى فى أيامنا هذه »[1].

هاتان شهادتان عن اللغـة العربية ، من عالمين غربيين فاضلين غير متهمين ، ورجاؤنا الى المخدوعين من بنى قومنا أن يتدبروهما ، ليراجعوا أنفسهم ، وليكفوا عن ترديد آراء تقليدية عن قصور لغة وسعت كتاب الله لفظاً وغاية ، ولا تزال الدرر كامنة فى أحشائها ، فليسألوا الغواص عن صدفاتها .

الدقى — ٩ من اغسطس ١٩٦٥

عثمان أمين

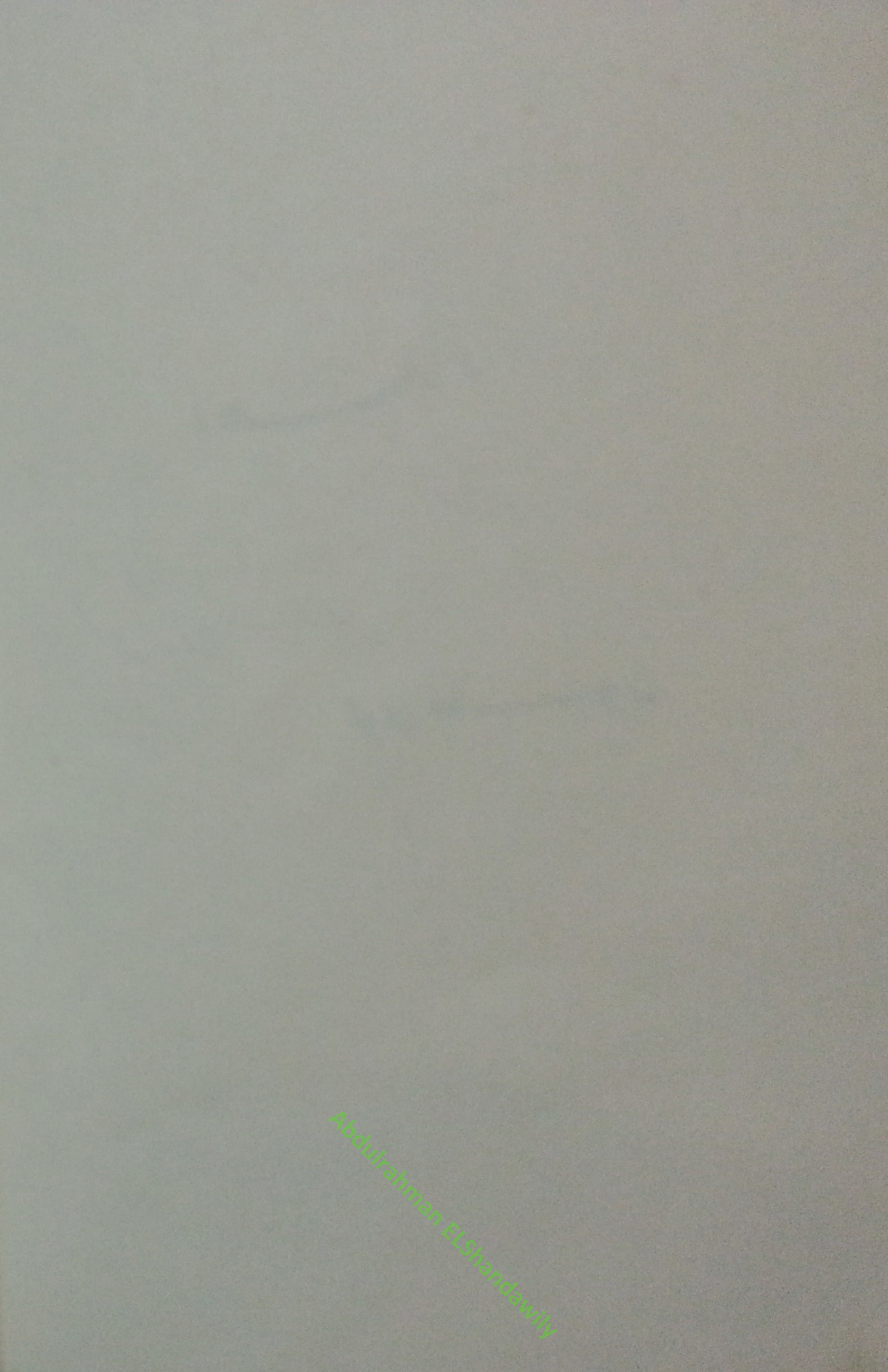
---

(١) هنرى لوسل : مقال فى جريدة « لوموند » (الفرنسية) باريس ، ٣ من سبتمبر سنة ١٩٦٤

إهداء

الى روح استاذى

لوى ماسنيون



تمهيد في اللغة والأمة

علم اللغة من العلوم الانسانية على الأصالة : فهو
كما قال الفارابى ، علم الألفاظ الدالة عند كل أمة على قوانين
تلك الألفاظ ؛ وهو الذى يعطى قوانين « النطق الخارج
أى « القول الخارج بالصوت » ، وهو الذى به تكون عبارة
اللسان عما فى الضمير » [1] . واللغة هى « دالة الفكر
كما عبر « هنرى دولاكروا » [2] ، أو هى « مجلى الفكر
وترجمان له » كما قال الأستاذ الامام محمد عبده [3]
واللغة سبيلنا الأول الى استكشاف جوانى الأمة التى
تتكلمها ، واستكناه خصائص روحها التى تكمن وراء
برانيها [4] .

وشواهد الماضى وتجارب الحاضر – فى الشرق والغرب –
تثبت فى وضوح أن اللغة – على الاطلاق – هى أقوى

---

(١) الفارابى « احصاء العلوم » (الطبعة الثانية بتحقيقنا وتعليقاتنا)
القاهرة ١٩٤٩ ص ٤٥ ، ٦٢ ، ٦٣

(٢) هنرى دولاكروا « اللغة والفكر » (بالفرنسية) باريس ١٩٢٠

(٣) مجلة « المنار » للسيد رشيد رضا ، القاهرة ، المجلد ٢ ص ٢٠٣

(٤) محمد المبارك « عبقرية اللغة العربية » مقال فى مجلة « منبر
الاسلام » عدد يوليو ١٩٦١ ص ٤٨

عوامل الوحدة والتضامن بين اهلها ، حتى لقد ذهب العالم اللغوى « ادوارد سابير » الى ان اللغة هى على الأرجح اعظم قوة من القوى التى تجعل من الفرد كائناً اجتماعياً [1] . ومضمون هذا الراى امران : الاول ان اتصال الناس بعضهم ببعض فى المجتمع البشرى لا يتيسر حصوله بدون اللغة . والأمر الثانى ان وجود لغة مشتركة بين افراد قوم او امة من شانه ان يكون هو نفسه رمزاً ثابتاً فريداً للتضامن بين الأفراد المتكلمين بها .

وقد لخص العالم « اولبرت » وظائف اللغة الاجتماعية فى امور : انها تجعل للمعارف والأفكار البشرية قيماً اجتماعية ، بسبب استخدام المجتمع للغة بقصد الدلالة على افكاره وتجاربه ؛ وانها تحتفظ بالتراث الثقافى والتقاليد الاجتماعية جيلا بعد جيل ؛ وانها باعتبارها وسيلة لتعلم الفرد تعينه على تكييف سلوكه وضبطه ، حتى يلائم هذا السلوك تقاليد المجتمع وسلوكه ؛ وانها تزوّد الفرد بأدوات للتفكير . وما كان المجتمع البشرى ليصير الى ما هو عليه الآن بدون التعاون الفكرى لتنظيم حياته . ولا يتأتى هذا التعاون الفكرى الا بالتفاهم وتبادل الأفكار بين افراد المجتمع .

---

(١) ادوارد سابير « اللغة » بالانجليزية سنة ١٩٢٢ ، انظر ايضاً مجلة « ديوجين » الترجمة العربية القاهرة ١٩٥٦

والوسيلة العملية الميسورة لهذا التبادل والتفاهم هى
الكلام ؛ وبدونها ينحط التفاهم الى مستوى التعبير
المدركات المحسوسة والانفعالات الاولية [1] .

ومن قبـل افاض الفيلسوف « فِشتة » فى كـ
« نداءات الى الأمة الألمانية » فى بيان ما للغة من اثر بالغ
تطور الشعوب ، فقال : « ان اللغة تلازم الفرد فى حياته
وتمتد الى أعماق كيانه ، وتبلغ الى اخفى رغباته وخطراته
انها تجعل من الأمة الناطقة بها كلاً متراصاً خاضعاً لقوانين
انهـا الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسـام وعا
الأذهان » [2] .

ولست أعرف لغة من لغات العالم يصدق عليها قو
الفيلسوف الألمانى اكثر مما يصدق على لغتنا العربية . وقد
اتضح للأذهان بعد أن ارتسم فى القلوب ان هـذه الوحد
العربية تقوم فى صميمها على الوعى القومى النابع من تلك
المشاركة الروحية العميقـة ، مشاركة اللغة ، والعقيدة ،
والثقافة ، والحضارة .

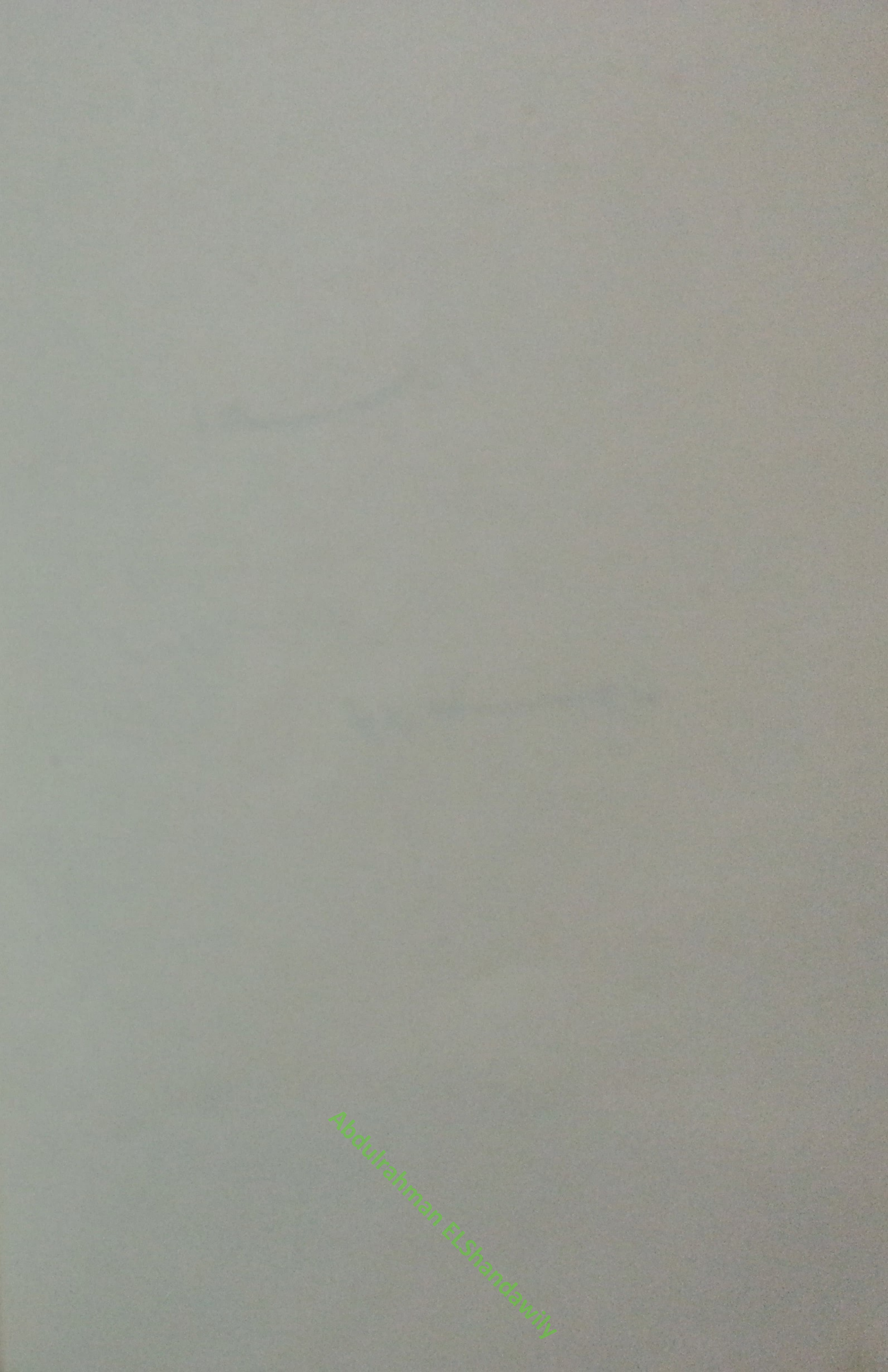
---

(١) عبد العزيز عبد المجيد « اللغة العربية : أصولها النفسية وطرق تدريسها » القاهرة ١٩٦١ ، الجزء الاول ص ١٩ ــ ٢٠

(٢) فشتة « نداءات الى الامة الألمانية » (انظر مقالنا عن هذا الكتاب فى مجموعة « تراث الانسانية » المجلد الثانى ، العدد ٣ (مارس ١٩٦٤) .

والذى اود ان انبه اليه فى هذا المقام هو ان للغتنا العربية اثرا فى تكوين عقليتنا ، وتدبيرا تفكيرنا ، وتصريف انفعالنا ، وهداية سلوكنا ، يفوق كل اثر سواه [1] ، واننا ما دمنا قد عقدنا العزم على ان نصون وحدتنا العربية ، فواجبنا أن نحافظ بكل ما فى وسعنا على خصائص لغتنا ، وان نستمسك فى الوقت نفسه بالسمات الفكرية الأصيلة التى تجعل لهذه اللغة فلسفة متميزة .

(ا) يرى « وورف » أن « نظرة الانسان الى الكون انما تحكم ضبطها اللغة التى يتكلمها » (« اللغة والفكر والواقع » بالانجليزية ــ ١٩٥٧)



خصائص اللغة العربية

قبل أن أشرع فى بيان السمات الفلسفية للغة العربية ، أود أن أقدم بين يدى القارىء عبارات كتبها أبو منصور الثعالبى فى فاتحة كتابه « فقه اللغة العربية » . قال : « من أحب الله تعالى أحب رسوله محمداً ، صلى الله عليه وسلم ؛ ومن أحب الرسول العربى أحب العرب ؛ ومن أحب العرب أحب العربية ؛ ومن أحب العربية عنى بها ، وثابر عليها ، وصرف همته اليها ؛ ومن هداه الله للاسلام ، وشرح صدره للايمان ، وآتاه حسن سريرة فيه ، اعتقد أن محمداً – صلى الله عليه وسلم – خير الرسل ، والعرب خير الأمم ، والعربية خير اللغات والألسنة ، والاقبال على تفهمها من الديانة ، اذ هى أداة العلم ، ومفتاح التفقه فى الدين ، وسبب اصلاح المعاش والمعاد . ولو لم يكن فى الاحاطة بخصائصها ، والوقوف على مجاريها ومصارفها ، والتبحر فى جلائلها ودقائقها ، الا قوة اليقين فى معرفة اعجاز القرآن ، وزيادة البصيرة فى اثبات النبوة التى هى عمدة الايمان ، لكفى بها فضلا يحسن فيها اثره ويطيب فى الدارين ثمره » [1] .

وأشهد أنى نشأت على حب العربية ، وكنت بها على

---

(١) الثعالبى (فقه اللغة وسر العربية) القاهرة ١٩٣٨ مقدمة ص ١

الدوام حفيا . وقد زادنى لها حباً وبها اعجاباً ، انى عرفت هنا وهنالك لدات لها واتراباً . وقد صحبت هذه السيدة المليحة النبيلة صحبة وفية طويلة ؛ وهاءنذا اتطلع اليوم اليها بعد نيف وأربعين سنة ، فأجد قسمات وجهها وملامحها وقد اشرقت بمفاتن عديدة لم تكن تخطر لى على بال . واعكف الساعة على تأملها . فاذا بسحرها القديم — سحر برانيها — المتجلى فى صوتها وطلعتها ، وقد استحال الى سحر جديد ، هو سحر « جوانيها » ، المتمثل فى الفكرة والمثال والمعنى . ولعمرى لقد وجدت فى تجربتى مع اللغة العربية تأييداً قاطعاً مبيناً لفلسفة أفلاطون فى العشق الفلسفى ، وليد الجمال فى الصورة الخالصة مجردة عن الهيولى .

واول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى أنها تنحو نحواً من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية المعروفة : ففلسفة اللغة العربية تفترض لأول وهلة مثالية عميقة صريحة ، تحسب حساب « الفكرة » و « والخاطر » و « المثال » وتضعها فى مكان الصدارة والاعتبار . ومنذ افلاطون ومفكرو الغربيين يجاهدون ، من وراء لغاتهم ، الى رفع النقاب عن هذه المثالية ، فلم يستطع استكشافها منهم الا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين : « ديكارت » فى القرن السابع عشر ، و « كانط » فى القرن الثامن عشر . وكان مؤدى هاتين المثاليتين انه يوجد الى جانب صور الحس ،

وفوق التجربة الحسية ، « صور » أو « معان » عقلية ، وان حقيقة العالم الخارجي هى كونه مدركاً بالذهن الانسانى [1] .

غير أن هذا الاكتشاف الذى توصل اليه الفيلسوفان الغريبان بعد جهد جهيد لم يستقر بعد فى أذهان الناس ، وما زال موضع جدال وتفنيد : وآية ذلك ما لا نفتأ نسمعه فى الحين بعد الحين من القضايا المعارضة التى يدلى بها أنصار « المادية » و « الوضعية » و « الواقعية » ، وكلها دلالة على مغامرات « الانسان الممزق » فى القرن العشرين ، ومعبرة عن ضراوة خصومتها للاتجاهات الروحية عامة والمثالية خاصة [2] .

ولايضاح مثالية اللغة العربية أقول : ان لغتنا فى طبيعة بنيتها وتركيبها لا تحتاج الجمل الخبرية فيها الى اثبات ما يسمى فى اللغات الغربية : « فعل الكينونة » (فى الفرنسية Être وفى الانجليزية To be وفى الألمانية Sein) : فنحن نقول فى العربية ، على سبيل الاخبار : « فلان شجاع »

---

(١) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٦ (التأمل الثانى) وكانط « نقد العقل الخالص » ، المقدمة (انظر مقالنا عن الكتاب فى مجموعة « تراث الانسانية » المجلد الأول ، العدد ١٢ عدد ديسمبر ١٩٦٣) .

(٢) البيرس : « مغامرة العقل فى القرن العشرين » (بالفرنسية) باريس ١٩٥٠ ص ٢٧٠ — ٢٨٤

دون حاجة الى أن نقول : « فلان هو شجاع » أو : « فلان كائن شجاعاً » ؛ ونقول : « كل انسان فان » ، دون حاجة الى أن نقول : « كل انسان يكون فانياً » أو « كل انسان يوجد فانياً » أو « كل انسان كائن فانياً » كما يقولون عادة في اللغة الفرنسية مثلا : Tout homme est mortel

واذا قلنا في العربية مثلا : ان « الأمة العربية واحدة » ثبت هذا المعنى في نفوسنا ثبوتاً لا يحتاج بعده الى شيء من الخارج ، لا فعل الكينونة ، ولا أي رمز آخر من رموز اللغة أو أي أمر من أمور الحس . والفكرة المفهومة من الارتباط واضحة ماثلة دائماً في نفس العربي ، يلتفت اليها حين يواجهه المعنى ، فاذا أراد أن يبرزها أو أن يؤكدها مثلها بلفظ مثل قوله : « انه هو الحق » .

ومعنى هذا أن الاسناد في اللغة العربية يكفي فيه انشاء علاقة ذهنية بين « موضوع » و « محمول » أو مسند اليه ومسند ، دون حاجة الى التصريح بهذه العلاقة نطقاً أو كتابة ، في حين أن هذا الاسناد الذهني لا يكفي في اللغات « الهندو ـ أوربية » الا بوجود لفظ صريح مسموع أو مقروء ، يشير الى هذه العلاقة في كل مرة ، وهو « فعل الكينونة » في اصطلاحهم ، ويسمونه في تلك اللغات « رابطة » (بالفرنسية Copule وبالانجليزية Copula) من شأنها

ان تربط بين « الموضوع » و « المحمول » اثباتاً او نفياً [1] .

ولعل هذا الاضطرار في اللغات الغربية الحديثة سبب من اسباب ما اعتاده الناس في الغرب ، من التماسهم شهادة خارجية حسية لكل قضية عقلية تحتمل « الصدق » او « الكذب » كما يقول مناطقة العرب ، وكان معيار « الحق » عندهم هو مطابقة ما في الذهن لما هو خارج الذهن ، وكان الوجود « العيني » مقدم عندهم على الوجود « الذهني » [2] .

ويلاحظ ان المناطقة العرب قد اقحموا الرابطة على القضايا بعد ترجمة منطق ارسطو ، فقالوا : زيد هو كاتب ، والشمس هي حارة . والهوهو — كما يقول الفارابي — « معناه الوجود ؛ فاذا قلنا : زيد هو كاتب ، فمعناه بالحقيقة الوجود ، وانما يسمى رابطة ، لانه يربط بين المعنيين » [3] .

---

(1) يتحدث ابن رشد عن هذه الرابطة وانها تحمل معنى الوجود ، فيقول : « وقد يدل بلفظ الوجود على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن وعلى الالفاظ الدالة على هذه النسبة ، سواء كان ذلك الارتباط ارتباط ايجابي او سلبي ، صادقا او كاذبا ، بالذات او بالعرض » (« تلخيص ما بعد الطبيعة » بتحقيقنا ، القاهرة ١٩٥٨ ص ٩)

(2) اود ان انبه الى ان كتاب « المواقف » للايجي ، يبسط موقف هذا الفريق من الناس بسطا اوفى واوضح مما نجد عند بعض الوجوديين او الوضعيين المحدثين .

(3) الفارابي : « التعليقات » حيدر اباد سنة ١٣٤٦ هـ — ص ٢١

وقد التفت بعض مناطقة الغربيين في العصور الحديثة
ى تكلف هذه « الرابطة » اللفظية في أكثر اللغات الهندو –
ربية : فقد بين « جون ستيوارت ميل » في كتابه « نسق
ي المنطق» اننا لا نحتاج في الحقيقة الى شيء سوى «الموضوع»
« المحمول » ، وان « الرابطة » انما هي مجرد علامة على
رتباطهما من حيث هما موضوع ومحمول [1] . وفي هذا المقام
فسه قال « بوزانكيه » : « جرى المنطق الصوري على
حليل القضايا تحليلا صناعيا متكلفا الى عناصر ثلاثة يمكن
فصلها بعضها من بعض : وهي الموضوع ، والمحمول ،
والرابطة . وعمليات المنطق الصوري تقتضي في أغلب الأحيان
ضرورة الحصول على تلك الأجزاء الثلاثة ؛ لأن المطلوب نقل
الحدود (كما في استبدال القضايا) دون تغيير لمعناها ، بغية
التخلص من صيغ الزمان التي لا تتصل بالحكم العلمي ،
والتي هي مجهدة شاقة في القياس الصوري . ولكن هذا
النموذج ليس في الحقيقة نهائيا : لأن الحكم يمكن أن يتم بدون
موضوع نحوي ، وبدون فعل الكينونة ، بل بدون أي فعل
من أفعال النحو على الاطلاق » [2] .

---

(١) جون ستيوارت ميل : « نسق في المنطق » (بالانجليزية) لندن ١٩٢٥

(٢) بوزانكيه : « ضروريات المنطق » (بالانجليزية) لندن ١٩٢٨ ص ٩٨ – ٩٩ قارن جوبلو : « رسالة في المنطق » (بالفرنسية) باريس ١٩٢٨ ص ١٨٢ – ١٨٩

على أن علماء اللغــات أنفسهم – وفى مقــدمتهم « فندريس » – يلاحظون أن فعل الكينونة الذى يبدو وكأن اللغات الهندو– أوربية لا تستطيع الاســتغناء عنه ، لم يستخدم فيها الا متأخراً فى الزمان[1] . ولهذا كله لا نستطيع أن نقبل ما ذهب اليه دولاكروا ، من أن فعل الكينونة « من سمات اللغات التى بلغت من الحضارة شأوا عظيماً » ؛ ولسنا ندرى كيف تكون تلك النافلة من القول « فتحاً من فتوح الروح المنطقى » ! ولا نرى وجهاً لأن يكون هــذا النزوع الى التشخص « ثمرة جهــد كبــير من جهــود التجريد » ![2] .

***

ومن طريف ما أذكره فى هذا المقام اننى عرضت مرة للمقارنة بين لغتنا وبعض اللغات الغربية ، فى محاضرة ألقيتها على جمهور فرنسى ، وكان موضوعها : « ديكارت واللغة العربية » ، فخيل الى حينئذ ان المستمعين قد اقتنعوا بما ذهبت اليه من أن « الفلسفة الديكارتية » هى فى نظرى

---

(١) فندريس : « اللغة » (بالفرنسية) باريس ١٩٢١ ص ١٤٤

(٢) ابراهيم مدكور : « أورغانون أرسطو فى العالم العربى » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٤ ص ١٦٢

قرب الفلسفات الغربية مطابقة لفلسفة اللغة العربية . غير
ن شيئاً واحداً كان عندهم موضع استغراب ، وهو أن
خلو اللغة العربية من « فعل الكينونة » . ولكنى ذكرت لهم
فيما ذكرت أن دلالة الكينونة التى استغربوا خلو العربية
منها هى على التحقيق الشىء الذى أراه ميزة فلسفية
امتازت بها لغتنا على غيرها من اللغات : فالعربية ترى من
نافلة القول أن نضطر الى اثبات فعل الكينونة فى كل قضية
كيما نصدق بها . بل أكثر من هذا ، ان العربية تفترض
« أولانياً » وابتداء أن مجرد اخطار المعنى فى الذهن ، ومجرد
ثبوت « الانية — كما يقول الفارابى وابن سينا — أو وجود
الذات العارفة التى تقرر المعنى ، كاف وحده لاثبات هذا
المعنى[1] .

وبعبارة أخرى نقول : ان اللغة العربية تفترض دائماً أن
شهادة الفكر أصدق من شهادة الحس . وبتعبير فلسفى
شائع لدى فلاسفة العرب ومتكلميهم نقول ان العربية ،
بطبيعة بنيتها وصياغتها ، تقرر ان « الماهية متقدمة على
الوجود » . وغنى عن البيان أن « التقدم » هنا هو تقدم
« الرتبة » و « الحيثية » لا تقدم الزمان او الوضع ف

---

(١) الفارابى : « السياسات المدنية » حيدراباد ص ٩ ؛ وابن سينا :
« الاشارات والتنبيهات » نشر فورجيه ليدن ١٨٩٢ ص ١١٩

أو الافتراض

المكان . وهذا التقرير هو الأمر الذى تجاهر بعض الفلسفات « الوجودية » العربية المعاصرة أن تنقضه حين تقرر أن « الوجـــود سابق على الماهية »[1] .

وقد بينا أن هذه المثالية ـ التى هى أصيلة فى اللغة العربية ـ انما عبر عنها ديكارت فيما بعد بما اصطلح على تسميته بالكوجيتو الديكارتى ، وعبر عنها كانط فيما سماه هو باسم « الثورة الكوبرنيقية » : ومعناهما اجمالا أن الفكر هو المقياس الذى تقاس به الأشياء ، وأن « عالم الأعيان » (أى العالم المحسوس) مقدود على قد « عالم الأذهان » (أى عالم الوجدان) . وليس من شك لدى الباحثين فى قضايا الفكر العربى ان هذه القضية بالذات قد انعقد لها لواء النصر ، لا عند كبار فلاسفة العربية وحدهم ، كالفارابى وابن سينا وابن رشد ، بل عند علماء الكلام كالنظام والخياط والجاحظ[2] .

فاذا رجعنا الى تامل هـــذه الفكرة فى فلسفة اللغـــة

---

(١) جان بول سارتر : « الوجودية نظرية انسانية » (بالفرنسية) باريس ١٩٤٦ ص ٢١

(٢) دوبور : « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٣٨

عربية ، وجدنا غالب الرأى عند علماء اللغة قد عبر عنه صاحب كتاب « الطراز » [1] فى قوله ان « الحقيقة فى وضع الالفاظ انما هو للدلالة على المعانى الذهنية دون الموجودات الخارجية . ويمضى المؤلف العربى فيقيم البرهان على هذه الحقيقة بقوله : « اننا اذا رأينا شبحاً من بعيد وظنناه حجراً سميناه بهذا الاسم ؛ فاذا دنونا منه وظنناه شجراً فانا نسميه بذلك ؛ فاذا ازداد التحقيق بانه طائر سميناه بذلك ؛ فاذا حصل التحقيق بانه رجل سميناه به : فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يفهم منه من الصور الذهنية ، فدل ذلك على أن اطلاق الألفاظ انما يكون باعتبار ما يحصل فى الذهن . ولهذا فانه يختلف باختلافه » [2] .

وينتهى صاحب « الطراز » الى تأكيد ما نحن بسبيله ، وهو المعنى الذى أشرنا اليه فى مذاهب كبار الفلاسفة من قدماء ومحدثين ، من أن تصور الأشياء فى الذهن هو المرتبة الأولى فى تحققها وثبوتها ، فيقول : « الأشياء فى التحقق والثبوت على مراتب أربع : الأولى منها تحققها فى الذهن

---

(١) هو يحيى بن حمزة اليمنى (٦٦٩ – ٧٤٩ هـ)

(٢) « الطراز » القاهرة ١٩١٤ جـ ١ ص ٣٦ تصحيح سيد على المرصفى .

... وهـذه الرتبة هي ...
وتصورها . لأن الشيء اذا لم يكن له تصور في الذهن
الموجودات الأخر ؛ لأن الشيء اذا لم يكن له تصور في الذهن
وتحقق ، فانه لا يمكن وجوده في الخارج بحال . ثم ان بعض
التصورات الذهنية قد يستحيل وجودها في الخارج ، كما
تقول في القديم تعالى ، والقدرة القديمة ، والحياة القديمة
فان هذه وان أمكن تصورها في الذهن ، لكن لا حقيقة لها في
الخارج بالبرهان العقلي »[1] .

---

(1) اليمني : « الطراز » جـ ١ ـ ص ١٢٢ ـ ١٢٣

حضور جواني

بالاضافة الى تلك المثالية الأصيلة التى تبينا معالمها
تمتاز العربية كذلك بخاصية فريدة بين اللغات الحية ، واعنى
بها خاصـيـة ما سميته باسم « الحضـور الجوانى » للانية
الواعية . ومعنى هـــذا ان « الذات العارفة » او « الانا
المفكرة » ماثلة فى كل قضـيـة صيغت صياغة عربية
وحضورها حضـــور روحى داخلى ، يسرى فى الضمائر
والأفعال ، الداخلية فى بنية الألفاظ ، دون حاجة الى اثباتها
بالوسائل الخارجية كالرموز والعلامات الظاهرة . والفعل فى
العربية لا يستقل بالدلالة بدون الذات ؛ والذات متصلة
بالفعل فى نفس تركيبه الأصلى . فانت تقول : اكتب ، او
يكتب ، او تكتب الخ ؛ ولا يوجد فى العربية فعل مستقل
عن ذات ، كالفعل المصدرى فى اللغات الأوربية الحديثة مثل
Aller بالفرنسية و To go بالانجليزية .

ففى حين ان اللغات الغربيـــة الحية تضطر غالباً الى
اثبات « الانية » أو الذات عن طريق ضمير المتكلم أو المخاطب
او الغائب ، مصرحاً به فى كل مرة ، بحيث لا تفهم نسبة
الفعل الى الفاعل بدون هذا التصريح — ولذلك يقولون : « انا
افكر » و « أنت تشك » و « هم يجادلون » — تجد انك
تستطيع فى العربية ان تكتفى بقولك : « أفكر » و « تشك »

و « يجادلون » ، دون حاجة فى كل مرة الى اثبات ضمير المتكلم او المخاطب او الغائب .

وكذلك الاضافة فى العربية تتم بانشاء علاقة ذهنية — وبالتالى جوانية — لا تحتاج الى لفظ يشير اليها . مثال ذلك قولنا : « كلية الآداب » ، فهو كاف لايقاع الاضافة بين « الآداب » و « الكلية » ؛ خلافاً للغات الغربية الحديثة (ففى الفرنسية يضطر المتكلم الى ان يقول Faculté des Letrs وفى الانجليزية Faculty of Arts مع التصريح بلفظ الاضافة de او of اللذين يدلان على النسبة او الملكية) . وفى هذا المعنى يقول ابن خلدون : « ... والملكات الحاصلة للعرب من ذلك احسن الملكات واوضحها ابانة عن المقاصد ، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعانى ، مثل الحركات التى تعين الفاعل من المفعول ، والمجرور اعنى المضاف ، ومثل الحروف التى تفضى بالأفعال الى الذوات من غير تكلف الفاظ أخرى ؛ وليس يوجد ذلك الا فى لغة العرب . واما غيرها من اللغات فكل معنى او حال لا بد له من الفاظ تخصه بالدلالة ؛ ولذلك نجد كلام العجم فى مخاطبتهم أطول مما نقدره بكلام العرب : وهذا هو معنى[1] قوله ، صلى الله عليه وسلم : أوتيت جوامع الكلم ... »

---

(1) ابن خلدون : « المقدمة » (طبعة عبد الرحمن محمد) القاهرة ، ص ٤٠٣

وتعريف البلاغة فى العربية تعريف « جوانى » ، وهو الوصول الى كنه ما فى القلب ، كما يقول صاحب «الطراز» .
والبلاغة فى اصطلاح النظار من علماء البيان العربى عبارة عن « الوصول الى المعانى البديعة بالألفاظ الحسنة . وان شئت قلت : هى عبارة عن حسن السبك مع جودة المعانى ؛ والمقصود من البلاغة هو وصول الانسان بعبارته الى كنه ما فى قلبه ، مع الاحتراز عن الايجاز المخل بالمعانى ، وعن الاطالة المملة للخواطر » [1] .

وحديث عبد القاهر الجرجانى فى أسرار البلاغة العربية واضح الدلالة ، فهو يقول فى مستهل كتابه : « ان غرضى فى هذا الكلام الذى ابتداته والأساس الذى وضعته ان اتوصل الى بيان أمر المعانى كيف تتفق وتختلف ، ومن اين تجتمع وتفترق ، وأفضل أجناسها وانواعها ، وأتتبع خاصها ومشاعها ، وابين احوالها فى كرم منصبها من العقل وتمكنها من نصابه ، وقرب رحمها منه ، أو بعدها حين تنسب عنه » [2] .

ويفسر السكاكى السبب فى اختيار اسم « علم المعانى » فيقول : « قيل فى سبب اختيار هذا الاسم انه يبحث فيه عن الكيفيات والخصوصيات التى تعتبر فى المعانى اولا

---

(١) اليمنى : « الطراز » ج ١ ــ ص ١٢٢
(٢) عبد القاهر الجرجانى : « أسرار البلاغة » القاهرة ١٣٢٠ ص ١٨

وبالذات ، وفى الألفاظ ثانياً وبالعَرَض ، فنبهوا على ان هذا العلم يتعلق بالمعانى وكيفياتها ، لا بالالفاظ نفسها على ما سبق فى بعض الأوهام »[1] .

وليس هذا فحسب ، بل ان مزايا البلاغة العربية « جوانية » كذلك . وفى هذا يقول عبد القاهر فى « دلائل الاعجاز » ، بعد ان افاض فى بيان مزايا الكلام التى يتفاضل بها ويتفاوت ، وبيّن ان هذه المزية « من حيز المعانى دون الالفاظ » وانها « ليست لك من حيث تسمع باذنك ، بل من حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك ، وتعمل برويتك ، وتراجع عقلك ، وتستنجد فى الجملة فهمك »[2] .

والتفكير الواعى يتصوره العرب صادراً عن هذه « الجوانية » . السنا نراهم يعبرون عنه بالفاظ « القلب » و « اللب » و « الحجى » و « النهى » اكثر مما يعبرون عنه بالفاظ « المخ » و « الدماغ » و « الراس » ؟ ويفرقون بين القرابة والقربى ، واحداهما لحمة الدم والأخرى رابطة الروح ؟ واليس الغزالى هو القائل بأن « القلب » لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسمانى تعلق : وتلك اللطيفة هى حقيقة الانسان والمدرك العارف من الانسان . وأهل الوعى من كتاب العربية يفرقون من هذا الوجه بين « المروءة »

---

(١) نقلا عن « امالى على عبد الرازق » القاهرة ١٩١٢ — ص ٦٤

(٢) الجرجانى : « دلائل الاعجاز » الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٢١ ص ٥١

يقول ابو حيان التوحيدى : المروءة « هى و « الفتوة » . القيام بخواص ما الانسان يكون عليه محمودا ... وهى اشد اصوقا بباطن الانسان . واما الفتوة فهى اشد ظهورا من الانسان : فكان الأولى اخص والثانية اعم ، اى لا فتوة لمن لا مروءة له . وقد يكون ذا مروءة ولا فتوة له . فاما اذا اجتمعا فقد اخذ الحبل بطرفيه وملك الأمر بحنويه »[1]

وذهب عمر بن الخطاب الى ابعد من هـذه التفرقة بين « المروءة و « الفتوة » ، ففرق فى المروءة ذاتها بين ضربين منها احـدهما جوّانى والآخر برّانى ، فقال : « المروءة مروءتان ، مروءة ظاهرة ، ومروءة باطنة : فالمروءة الظاهرة الرياش ، والمروءة الباطنة العفاف »[2] .

ومما يدلنا على تمكن المعنى « الجوانى » انفسهم وتقدمه على اللفظ عندهم ، كما يقول ابن جنّى : « تقديمهم لحرف المعنى فى اول الكلمة : وذلك لقوة العناية به ، فقدموا دليله ليكون ذلك أمارة لتمكنه عندهم . وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة فى اول الفعل ، اذ كن دلائل على الفاعلين مَن هم ، وما هم ، وكم عدتهم ، نحو : افعـــل ، ونفعل ، وتفعل ، ويفعل »[3] .

---

(١) ابو حيان التوحيدى : « المقابسات » بتحقيق السندوبى ، ١٩٢٧ ص ٣٦٧

(٢) « مختار العقد الفريد » القاهرة ١٩١ — ص ١٠٢

(٣) ابن جنى : « الخصائص » القاهرة ١٩١٣ الجزء الاول ص ١٣٢

هذه النظرة الجوانية الأصيلة فى اللغة العربية كان لها قطعاً اثر كبير فى نزوع اهل الأصالة من المفكرين الى اتخاذ الجوانية فلسفة مميزة لهم فى امور الدين والأخلاق والسياسة على السواء . ولا بدع فى ذلك : فاصول هذه الفلسفة فى القرآن ، كتاب العربية المبين . وقد أوضحها الكتاب بما لا يدع مجالا لغموض أو ابهام فقال : « ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر .. » [1] . فتلك اذن دعوة للمؤمنين الى ان يتجهوا فى تدينهم الى الجوانية المتمثلة فى الايمان بالقلب وما يستتبعه هذا الايمان من تلطيف السر وشد العزم على توخى سبيل الاستقامة والعدالة . اما الاقتصار على اداء الشعائر الخارجية بما تستتبعه من حركات الحس والجوارح ، دون استشعار معناها الداخلى العميق فليس من البر فى شىء . وقد جاء فى حديث شريف ما معناه : « رب صائم ليس له من صومه الا الجوع والعطش » . والحديث واضح الدلالة على ان الصوم صومان : صوم « برانى » ، وهو المتمثل فى الجوع والعطش ، وصوم « جوّانى » ، وهو معنى الصوم وماهيته . وبهذا المعنى راينا اهل التصوف فى الاسلام ينادون بأن الوحى فى جوهره امر باطنى ، ووجدناهم

---

(١) القرآن : ٢ : ١٧٧ ، انظر كذلك : « وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون ،فمن اسلم فاولئك تحروا رشداً » (٧٢ : ١٤)

يعارضون النزعة البرانية التى تميل بصاحبها الى حصر الحياة الدينية أو الأخلاقية فى مراعاة رسوم وشعائر خارجية . وبهذا المعنى يقول الشاعر العربى متحسراً على تبديد نفسه فى عالم البرانية :

افرق نفسى فى جسـوم كثيرة
واحسو قراح الماء والماء بارد

ويقول عروة بن الورد ــ المسمى « عروة الصعاليك » ــ :

ايا لله كيف جبست نفسى على امر ويكرهه ضميرى [1]

وجملة القول ان العربية بطبيعة بنيتها وتركيبها ، تعين الذهن الانسانى على أن يسلك الطريق الطبيعى فى تحصيل المعرفة ، واعنى بذلك أنها تعينه على الانتقال انتقالا ميسراً مما هو « معطى » وما هو « ظاهر » الى ما هو « خفى » وما هو « باطن » . ومنطق التفكير فى اللسان العربى منطق « صاعد » ، أعنى انه يسير دائماً من الأدنى الى الأعلى ، ومن البرانى الى الجوانى [2] .

---

(١) زودنى بهذين البيتين وغيرهما من الخواطر والشواهد أستاذى العلامة ابراهيم مصطفى ، رحمه الله رحمة واسعة .

(٢) ان منطق اللغة العربية على نحو ما وصفنا يجعل من العسير علينا أن نسلم بما ذهب اليه الاستاذ أمين الخولى من أن الفلسفة وعلم الكلام كان لهما أثر ضار بالبلاغة العربية (أنظر : أمين الخولى : « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها » بحث صغير ، القاهرة مايو ١٩٣١)

الصدارة للمعنى

واللغة العربية اذا كانت تعنى بالالفاظ فذلك من اجل المعانى ، اى لكى يقع القول من نفس السامع موقعا يهيىء له الحالة النفسية التى تحفزه الى العمـل . ومَن ذا الذى يستطيع بعد تدبر وتفكير ان ينكر ما لاعجاز القرآن بالفاظه ومعانيه من قدرة على استنهاض العزائم والسعى الى بلوغ المطالب ؟

ويطيب لى فى هذا المقام ان أورد عبارات ابن جنى فى « الخصائص » ؛ قال فى باب الرد على من ادعى على العرب عنايتها بالالفاظ واغفالها المعانى : « فاذا رايت العرب قد اصلحوا الفاظها وحسنوها ، وحموا حواشيها وهذبوها ، وصقلوا غروبها وارهفوها ، فلا ترين أن العناية اذ ذاك انما هى بالالفاظ ، بل هى عندنا خدمة منهم للمعانى وتنويه وتشريف »[1] . ثم قال تاكيداً لرايه ، وكانه عالم من علماء عصرنا يدفع اوهام بعض المعترضين : « فان العرب انما تحلى الفاظها وتدبجها وتشيها وتزخرفها ، عناية بالمعانى التى وراءها ، وتوصلا بها الى ادراك مطالبها . . . وقد قال رسول

---

(١) ابن جنى : « الخصائص » الجزء الاول ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩

الله صلى الله عليه وسلم : ان من الشعر لحكما وان من البيان لسحراً . فاذا كان رسول الله .. يعتقد هذا في الفاظ هؤلاء القوم التي جعلت مصائد واشراكا للقلوب ، وسببا وسلما الى تحصيل المطلوب ، عرف بذلك ان الالفاظ خدم المعاني ، والمخدوم اشرف من الخادم . والاخبار في التلطف بعذوبة الالفاظ الى قضاء الحوائج اكثر من ان يؤتى عليها ... الا ترى الى قول بعضهم وقد سال آخر حاجة ، فقال المسئول : ان على يمينا الا افعل هذا . فقال له السائل : ان كنت ـ ايدك الله ـ لم تحلف يمينا قط على امر فرايت غيره خيراً منه ، فكفرت منها له ، وامضيته ، فما احب ان احنثك . وان كان ذلك قد كان منك فلا تجعلني ادون الرجلين عندك . فقال له : سحرتني ، وقضى حاجته »[1] .

والحق فيما قال ابن جني : فاللغة العربية من اكثر لغات الارض دلالة معنوية ، بل ان الكثير من الفاظ العربية قد فقد الدلالة الحسية : فالفعل « قضى » معناه « حكم » ، والأصل فيه القطع الحسي ؛ والفعل « عقل » معناه « فهم » ، وهو ماخوذ من : عقل الناقة ، اى ربطها ؛ والفعـــل « ادرك » الاصل فيه البلوغ الحسي ، فيقال : فلان ادرك القطار ، اى لحقه ؛ والفعل « بلغ » وضع اصلا للدلالة على الوصـــول الحسي في المكان والزمان ؛ بل ان الاصل في معنى «الفصاحة»

---

(1) ابن جني « الخصائص » الجزء الاول ، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩

وقولهم: فصح اللبن، اذا ذهبت رغوته، ثم قيل: فصح، بمعنى وضح؛ و « الرأى » أصله من « رأى » اى شهد بعينه (١) ....

والواقع ان فى العربية صيغاً وابنية وقوالب دالة على معان وصفات واحوال: فصيغة « فعلان » تدل فى الأغلب على الحركة والاضطراب: كالنزوان، والغليان، والجيشان، والهيجان. ووزن « فعلان » يدل على صفات من احوال: كالعطشان، والشبعان، والريان، والغضبان. وصيغة « فعال » تدل على الأدواء: كالصراع، والزكام، والسعال، والخناق؛ وهى تدل ايضاً على الأصوات، كالصراخ، والنباح، والثغاء، والخوار. ووزن « فعيل » يدل على الأصوات ايضاً، عند الحيوان او الجماد: كالصهيل، والنهيق، والزئير، والنعيق، والضجيج، والصرير، والهدير، والخرير. ووزن « فعللة » يدل على حكاية الأصوات: كالصرصرة، والقرقرة، والقعقعة، والخشخشة؛ ووزن « فعول » يدل فى الأكثر على الأدوية: كاللعوق، والسعوط، والقطور، والنطول. ووزن « فعيلة » يدل على الأطعمة: كالعصيدة، والنقيعة، واللفيتة، والسخينة. ووزن « مفعال » يدل فى الأغلب على عادات الاستكثار نحو:

---

(١) جورجى زيدان: « الفلسفة اللغوية والالفاظ العربية » الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٢٢ ص ١١٠

مطعام ، ومضياف ، ومزواج ، ومهدار ، ومئناث ...
ووزن « افعل » يدل على العيوب : نحو اعور ، واحول ، واكتع ، واحدب [1] .

وصيغ الأفعال وأوزانها فى العربية عامل من عوامل ثروة اللغة وقدرتها على الدلالة على فروق وظلال تنضاف الى المعنى الأصلى ، دون زيادة فى اللفظ ومع الاحتفاظ بطابع التركيز الذى تميزت به لغة القرآن : فصيغة « فعّل » ترد بمعنى المبالغة ، كقوله تعالى : « يذبحون أبناءكم » ؛ وبمعنى النسبة ، نحو : « جهّله » اذا نسبه الى الجهل ، و « ظلّمه » اذا نسبه الى الظلم . وصيغة « فاعَل » تدل على المبادلة ، نحو : ضاربه ، وبارزه ، وخاصمه ، وحاربه ، وقاتله . وصيغة « تفاعَل » تدل على المشاركة ، نحو : تجادلا ، وتناظرا ، وتحاكما ؛ وترد أيضا بمعنى التظاهر بأمر غير الواقع ، نحو : تغافل ، وتغابى ، وتجاهل ، وتمارض ، اذا اظهر غفلة وغباء وجهلا ومرضاً ، وليس بغافل ولا غبى ولا جاهل ولا مريض . وصيغة « تفعّل » ترد بمعنى التكلف ، نحو : تشجع ، وتجلد ، وتحلم ، أى تكلف الشجاعة والجلد والحلم ؛ وترد بمعنى اخذ الشىء أو تلقيه ، نحو : تأدب ، وتفقه ، وتعلم ، أى تلقى الأدب والفقه والعلم [2] .

---

(١) الثعالبى « فقه اللغة » ص ٣٧٢ - ٣٧٣

(٢) الثعالبى « فقه اللغة » ص ٢٧١ وما بعدها .

وشىء آخر يجعل اللغة العربية أكثر مرونة فى الواقع من غيرها من اللغات الحية المعروفة : وهو انها أكثر اللغات قبولا للاشتقاق . والاشتقاق باب واسع تستطيع به اللغة ان تؤدى معانى الحضارة الحديثة على اختلافها . والاشتقاق فى العربية يقوم بدور لا يستهان به فى تنويع المعنى الأصلى وتلوينه ، اذ يكسبه خواص مختلفة ، بين طبع ، وتطبع ، ومبالغة ، وتعدية ، ومطاوعة ، ومشاركة ومبادلة ، مما لا يتيسر التعبير عنه فى اللغات الآرية مثلا الا بالفاظ خاصة ذات معان مستقلة . وصيغ الألفاظ العربية تفرق تفرقة واضحة بين الجوانى والبرانى ؛ بين ما هو حركة فى النفس وما هو حركة فى الجوارح . العربية تفرق مثلا بين « الكبر » و « التكبّر » ، و « العِلم » و « التعلم » ، و « الفقه » و « التفقه » وما الى ذلك .

وقد التفت المستشرق الفرنسى « كارا دو ڤو » الى هذه الظاهرة ، فلم يسعه الا أن ينوه بها فى كتابه عن « الغزالى » فقال : « لقد ميز الغزالى بين الكِبر الداخلى والكبر الخارجى : الداخلى هو استعداد فى النفس ، والخارجى ناتج من أفعال الجوارح . واللفظ الفرنسى الذى يدل على معنى الكبر هو Orgueil . أما التكبّر فأولى أن يكون مرادفه الفرنسى Superbe » . ولاحظ كارا دوڤو أيضاً أن هذه الفروق المعنوية الدقيقة التى تحملها ألفاظ اللغة

العربية ليس من الميسور نقلها فى لفظ واحد الى اللغات الاخرى ؛ وخلص من هذه الملاحظة الى التنويه بما تنطوى عليه العربية من قدرة ذاتية على التحليل الفلسفى العميق ، « ما دام ان احداث تغيير طفيف فى بنية اللفظ العربى يسمح لتلك اللغة بأن تميز بين الحالة النفسية وبين العادة البدنية التى تطابقها »[1] .

ولا نزاع فى ان منهج اللغة العربية الفريد فى الاشتقاق قد زودها بذخيرة من المعانى لا يسهل اداؤها فى اللغات الاخرى فى نطاق التركيز الجوانى الذى هو شيمة الأسلوب العربى الأصيل . وقد لاحظ السيوطى هذه الزيادة فى المعنى المشترك حين عرّف الاشتقاق بأنه « اخذ صيغة من اخرى ، مع اتفاقهما معنى ومادة وهيئة تركيب ، ليدل بالثانية على معنى الاصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً او هيئة »[2] . وجلى أن « هذه الطريقة فى توليد الألفاظ بعضها من بعض تجعل من اللغة جسماً حياً ، تتوالد اجزاؤه ويتصل بعضها ببعض بأواصر قوية واضحة ، وتغنى عن عدد ضخم من المفردات المفككة المنعزلة التى كان لا بد منها لو عدم الاشتقاق . وان هذا الارتباط بين الفاظ العربية الذى يقوم على ثبات عناصر مادية ظاهرة ، وهى الحروف أو الأصوات

---

(١) كارادوڤو : « الغزالى » (بالفرنسية) باريس ١٩٠٢ ص ١٥٨

(٢) السيوطى : « المزهر » (طبعة دار أحياء الكتب العربية) .

حيوية ، وبقيت فيه من المعنى ، سواء كان مادياً ظاهراً أو عقلياً مستتراً (١) خصيصة عظيمة من خصائص هذه اللغة تتميز بمعظم ما بين ألفاظها من صلات حية ، تسمح لنا بالقول بأن قرابتها حيوية وأن طريقتها حيوية توليدية وليست آلية جامدة » .

وإذا أردنا مثلاً على ثروة العربية بهذا الضرب من الاشتقاق والتصريف فلننظر إلى كلام رجل من المشتغلين بالعلوم الطبيعية : فهو يرى في كلمة مثل : « صهر » — أي إذابة الجسم بالنار — أنه يستطاع تأدية هذا المعنى بكلمات كثيرة تجري على صيغ متنوعة ، ولكل صيغة منها معنى يدل على حالة دقيقة من حالات الجسم تخالف غيرها من الحالات ، فنقول : « انصهر » و « استصهر » و « تصاهر » و « منصهر » و « مصهور » . والواقع كما قال الأستاذ إبراهيم مصطفى أن للعربية منهجاً آخر مخالفاً للغات الأخرى في الإعراب والتصريف : فإن العربية تدل بالحركات على المعاني المختلفة ، من غير أن تكون تلك الحركات أثراً لمقطع أو بقية من أداة . فيكون ذلك في وسط الكلمة وأولها وآخرها : فهم يفرقون بالحركة بين اسم الفاعل واسم المفعول في مثل مكرِم ، ومكرَم ؛ وبين فعل المعلوم وفعل المجهول ، نحو : كتَب وكُتِب ، وبين الفعل والمصدر

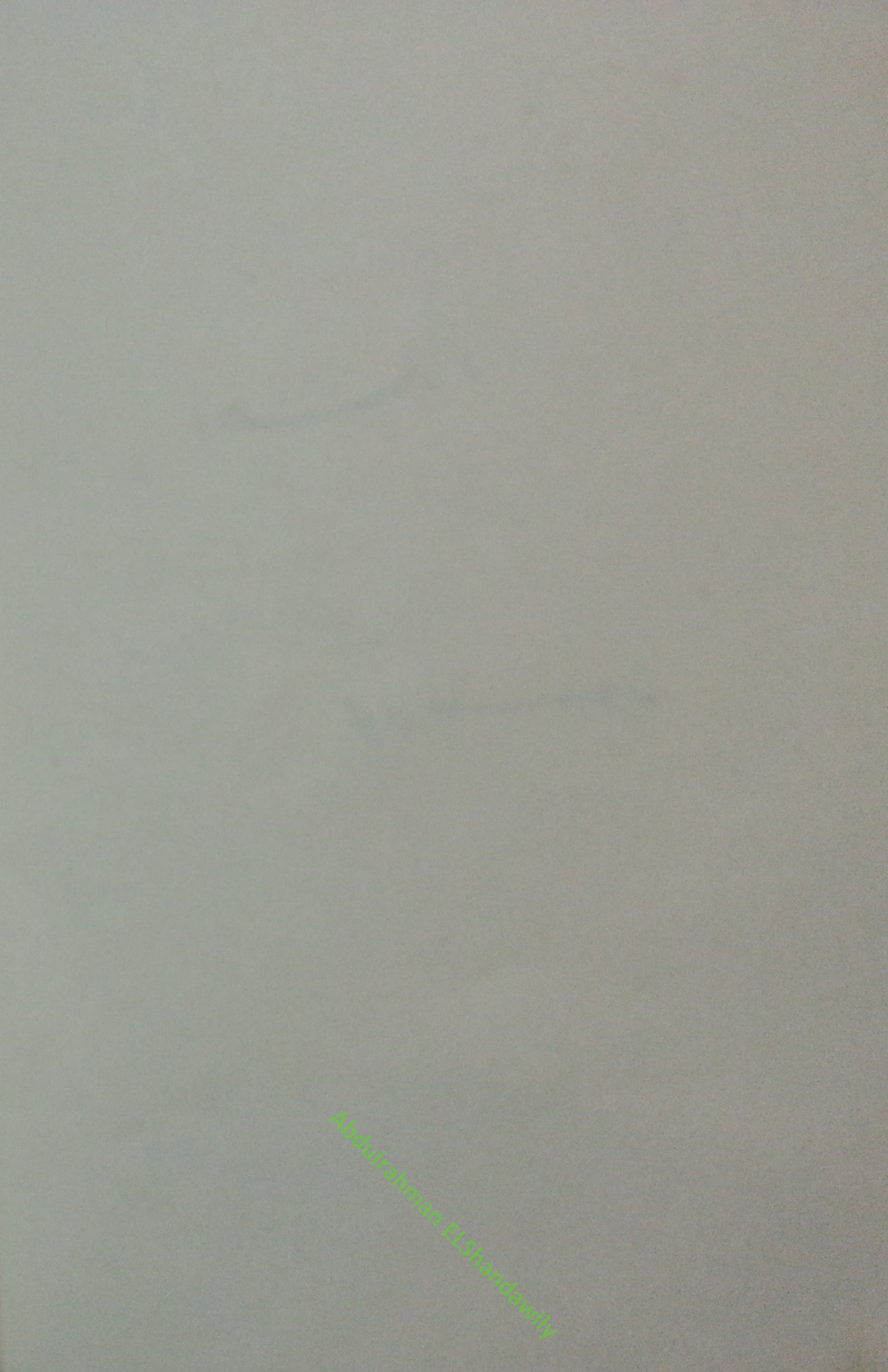
---

(١) محمد المبارك : « فقه اللغة » دمشق ١٩٦٠ ص ٦١

فى مثل عَلِم ، وعالِم ؛ وبين الوصف والمصدر ، فى مثل فَرِحٌ
وفَرَحٌ ؛ وبين المفرد والجمع ، فى مثل أسَد وأُسْد ؛ وبين
الفعل والفعل ، فى مثل قَدِم وقَدَّم ؛ وبين الاسم والاسم ،
فى مثل سَحور وسُحور . وهذا من الشيوع والكثرة فى
اللغة العربية بحيث لا نستطيع جحده وبحيث نراه اصلا من
اصولها ، ساريا فى كثير من تصرفاتها ، ظاهرا فى سبيل
الأداء وتصوير المعانى ... ان من اصول العربية الدلالة
بالحركات على المعانى ؛ فاذا استهدينا بهذا الأصل ... وجب
ان نرى فى هذه العلامات الاعرابية اشارة الى معان يقصد
اليها ، فتجعل تلك الحركات دوال عليها »[1] .
واضح اذن ان العربية تجعل الصدارة للمعنى دائما .

---

(١) ابراهيم مصطفى : « احياء النحو » القاهرة ١٩٣٦ ص ٤٥ ،
٤٦ ، ٤٨



الإعراب مطلب العقل

من مميزات العربية اعرابهـا . والاعراب عامة
الابانة والافصاح ؛ وهو مصدر من « أعرب عن الشيء
اذا أوضحه وأبان عنه ؛ وفلان « مُعرِب عما فى نفسه
أى مبين له . ويقول ابن جنى ان أصل هذه الكلمة قولهم
العـــرب ؛ وذلك لما يُعزى اليهم من الاعراب والبيـــ
والفصاحة [1] .

ولما كانت العربية لغة تتوخى الأيضاح والابانة كان الاعرا
احدى وسائلها لتحقيق هذه الغاية ، فكان افصاحا ع
صلات الكلمات العربية بعضها ببعض ، وعن نظم تكوي
الجمل بالحالات المختلفة لها . وفى اللغات الخالية من الاعراب
يعتمد أهل اللغة على القرائن ، وعلى اضافة كلمات ال
الجملة لفهم المقصود من المعانى ؛ ولكن الاعتماد على القرائ
ربما لا يطرد ـ كما يقول صاحب « الطراز » ـ فأوجب
العربية التفريق بين الفاعل والمفعول ، والا وقع اللبس
والابهام . وقد « كان الصدر الأول من أصحاب رسو
الله ، صلى الله عليه وسلم ، يعربون طبعاً ، حتى خالطه

---

(١) ابن جنى : « الخصائص » الجزء الاول ص ٣٥

العجم ، نفسدت السنتهم ، وتغيرت لغاتهم »[1] . ويروى في هذا الصدد أن رجلاً دخل على أمير المؤمنين على ، كرم الله وجهه ، فقال له من غير اعراب : « قتل الناس عثمان » ، فقال له أمير المؤمنين : « بيّن الفاعل من المفعول ، رضّ الله فاك »[2] .

وكذلك لا يستطاع التمييز بين النفى والتعجب والاستفهام الا بالاعراب ، لأن الصيغة فيها جميعا واحدة . وحكاية أبى الأسود الدؤلى مع ابنته مشهورة : فقد وقفت مرةً تشاهد السماء وتتعجب لجمالها ، فقالت لأبيها : « ما احسنُ السماء » فقال أبوها : « نجومُها (بضم الميم) ، فقالت : « ما عن هذا أسأل ، وانما أنا أتعجب » ، فقال لها : اذن فقولى : « ما أحسنَ السماء ، وافتحى فاك »[3] . وهكذا وضع باب التعجب وباب الاستفهام فى النحو العربى . وسمع أبو الأسود قارئاً يقرأ قوله تعالى :

---

(١) المبرّد : « الفاضل » بتحقيق عبد العزيز الميمنى ، القاهرة سنة ١٩٥٦ ص ٤ ، ٥

(٢) اليمنى : « الطراز » الجزء الأول ، ص ٢٨ - ٢٩ . ويقول ابن جنى فى هذا الصدد : « الا ترى انك اذا سمعت : أكرم سعيد أباه ، وشكر سعيداً أبوه ، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول ؟ ولو كان الكلام نوعاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه » (« الخصائص » ج ١ ص ٣)

(٣) وردت فى رواية أخرى فى كتاب « الفاضل » للمبرد .

« ان الله برىء من المشركين ورسوله ! » (بكسر اللام في رسوله) . فاكبر ابو الأسود ذلك ، وقال : « عز وجه الله ان يبرا من رسوله » . وكان هذا سببا في وضع علامات الاعراب للمصحف بامر زياد [1] . ويروى أن عمر بن عبد العزيز ، رضي الله عنه ، رأى قوماً من الفرس ينظرون في النحو العربي فقال : « لئن اصلحتموه لأنتم اول من افسده » [2] . ويروى ابن قتيبة ان رجلا من الخوارج مدح رئيسهم شبيباً بن يزيد الخارجي بقصيدة جاء في بيت منها قوله :

ومنا سُوَيْدٌ والبطينُ وقعنبٌ

ومنا اميرُ المؤمنين شبيبُ

فاخذه عبد الملك بن مروان وساله وهو يحاكمه عن هذا البيت ، فقال : لم اقل هذا ، بل قلت : « ومنا اميرَ المؤمنين شبيب » (بفتح الراء في امير ، اى يا امير المؤمنين) ، فامر بتخلية سبيله [3] .

الاعراب اذن مطلب العقل في اللغة . ولذلك نرى ان الاعراب ارقى ما وصلت اليه اللغات في الابانة والوضوح . وهذه المرتبة قد بلغتها العربية الفصحى ، ولا يشاركها فيه

---

(١) « أدبيات اللغة العربية » القاهرة ١٩٠٩ ص ١٨ — ١٩

(٢) المبرد « الكامل » ص ٥

(٣) ابن قتيبة : « عيون الأخبار » القاهرة ١٩٢٥ ، الجزء الأول ص ١٥٥

ولا يشاركها فيه
غات القديمة الا اليونانية واللاتينية ، ولا يشاركها فيه
غات الحية الا الالمانية ، فيما نعلم . اما اللغات الآرية
ة – وتشمل معظم لغات أوربا الحديثة – فقد خلت
الات الاعراب ، ولا مميز فيها بين الرفع والنصب
، وانما يقوم مقامها الحاق ادوات خاصة بذلك ، معظمها
روف الجر أو بتقديم الألفاظ وتأخيرها [1] ، مما لا يخرج
وضع الخارجي فى المكان هذا فى حين ان اللغة العربية
ستلزمت من أول الأمر – ما دام الاعراب مرعياً – أن
الفكر الواعى محدداً للوضع الخارجي ، وان يكون النظر
المعنى هو المبرر للتقديم والتأخير وتأكيد الاسناد وغ...

وقد اشار ابن خلدون الى مكانة العرب من كلام العرب
: « فان كلامهم واسع ، ولكل مقام عندهم مقال يختص
ـد كمال الاعراب والابانة : الا ترى ان قولهم : زيد
نى ، مغاير لقولهم : جاءنى زيد ، من قبل ان المتقدم
ما هو الأهم عند المتكلم ؟ فمن قال : زيد جاءنى ، افاد
اهتمامه بالشخص قبل المجيء المسند . وكذلك التعبير
اجزاء الجملة بما يناسب المقام من موصول او مبهم او
رفة . وكذا تأكيد الاسناد على الجملة ، كقولهم : زيد
م ، وان زيداً قائم ، وان زيداً لقائم ، متغايرة كلها ف

---

(1) جورجي زيدان : « الفلسفة اللغوية » ص ١٣١ – ١٣٢

الأدلة وان اسنوت من طريق الاعراب . فان الاول العاري عن التأكيد انما يفيد الخالي الذهن ، والثاني المؤكد يفيد المتردد ، والثالث يفيد المنكر ، فهي مختلفة » [1] .

وكثير من علماء الاستشراق المحدثين والمعاصرين نوّهوا بهذه الخصيصة العربية ، فقال العلامة « بركلمان » عند حديثه عن لغة الشعر العربي : « لقد تميزت لغة الشعر العربي هذه بثروة عظيمة من الصور النحوية ، وبلغت من حيث دقة التعبير عن علامات الاعراب والنحو ذروة التطور في اللغات السامية . ومعجم العربية اللغوي لا يجاريه معجم آخر في ثرائه : انه نهر تقوم على ارفاده منابع اللهجات الخاصة التي تنطق بها القبائل العربية » [2] . وقال أستاذنا البحاثة المغفور له « لوي ماسنيون » : « في حين أن اللغة السريانية قد نقلت أجروميتها عن اللغة اليونانية نقلا صرفا ، استطاعت لغة الضاد أن تشيد بناءً ضخماً من الاعراب ... يضع أمام الأبصار مشهدا فلسفيا ذا روعة وأصالة » [3] .

---

(١) ابن خلدون : « المقدمة » (طبعة عبد الرحمن محمد) القاهرة ص ٤٠٦

(٢) بركلمان : « موجز في علم اللغات السامية » (بالفرنسية) باريس ، ص ٤٠

(٣) ماسنيون : في تقديمه لكتاب خليل جر : « مقولات ارسطو في ترجماتها السوريانية والعربية » (بالفرنسية) بيروت ١٩٤٨ ص ٦

ظلال وألوان

تكاد اللغة العربية تنفرد عن اللغات الحية الأخرى بخصيصة جديرة بالتنويه ، وان تكن قد خفيت زمانا على الكثيرين شرقيين وغربيين : تلك هى وفرة الألفاظ الدالة على الشيء منظورا اليه فى مختلف درجاته واحواله ومتفاوت صوره والوانه : « فالظما ، والصدى ، والأوام ، والهيام ، كلمات تدل على العطش ، الا ان كلا منها يصور درجة من درجاته : فانت تعطش اذا احسست بحاجة الى الماء . ثم يشتد بك العطش فتظما ، ويشتد بك الظمأ فتصدى ، ويشتد بك الصدى فتؤوم ، ويشتد بك الأوام فتهيم . واذا قلت ان فلاناً عطشان فقد اردت انه بحاجة الى جرعات من الماء لا يضيره ان تبطىء عليه . اما اذا قلت انه هائم فقد علم السامع أن الظمأ برّح به حتى كاد يقتله . والعشق والغرام والولع والوله والتيم ، صور من الحب أو درجات متفاوتة منه تبين حالاته المختلفة فى نفوس المحبين : فليس كل محب مغرماً ، ولا كل مغرم مولعاً ، ولا كل مولّه متيماً » .

وواضح أن هذه الخاصية العربية ، خاصية التلوين الداخلى الذى كانما يرسم للماهية الواحدة ، بالأطياف والظلال ، صوراً ذهنية متعددة ، تغنينا باللفظ الواحد عن عبارة مطولة نحدّد بها المعنى المقصود ، وتجعلنا نقول عن

حين لا يستطيع

... « هائم » ، اذ
ف على الموت عطشا انه ... الا فى ثلاث كلمات
نسى مثلا ان يؤدى هذا المعنى (Mourant de soif) او فى
: « مائت من الظمأ » وشك ان
... كلمات ليكون المعنى اوضح ، فيقول : « على وشك ان[1]
... من الظمأ » (Sur le point de mourir de soif) .

... « التأمل الداخلى » كما
ان قدرة اللغة العربية على
« ماسنيون » ، قدرة عجيبة ، وما نحسبنا مسرفين
قلنا انها تعطينا نموذجاً فريداً لما يمكن أن نسميه بالفن
الجوانى » الذى لا يعتمد على رؤية العالم الخارجى فى المكان ،
... يرسم الخطوط لمسار النفوس فى خلوتها او اتصالها ، فى
هجعتها او يقظتها ...

والمثال المتقدم يشير الى خصيصة عربية اخرى لا نكاد
نجد لها نظيراً فى غيرها من اللغات التى نعرفها : وهى الايجاز
فى اللفظ والتركيز فى المعنى ، دون الاخلال بما درجت عليه
من الوضوح والتميز . وهذه الخصيصة لا يستطيع ان
ينكرها اليوم احد ممن عالجوا شؤون الترجمة من العربية
او اليها . فاللغة العربية الفصحى ، كما قال الثعالبى ،
« تقدم على الكناية توسعاً واقتداراً واختصاراً وثقة بفهم

(١) حسن الشريف : « اللغة العربية أغنى من الفرنسية » فى مجلة « الهلال » القاهرة ، يناير ١٩٣٩ ص ٢٠٢ – ٢٠٣ .

وفى القرآن امثلة على الكناية كثيرة منها : « كل مَن عليها فان » (اى مَن على الأرض) ، ومنها : « حتى توارت بالحجاب » (يعنى الشمس) ، و « كَلَّا اذا بلغت التراقى » (يعنى الروح) : فكنى عن الأرض والشمس والروح ، من غير أن يجرى ذكرها .

وامثلة الكناية فى الشعر العربى كثيرة ، نذكر منها قول حاتم الطائى :

اماوىّ ما يغـنى الثراء عن الفتى
اذا حشرجت يوماً وضاق بها الصدر

(يعنى اذا حشرجت الروح) ؛ وقول عبد الله بن المعتز :

وندمانٍ دعـوت فهبّ نحوى
وسلسلها كما انخـرط العقيق

(يعنى سلسل الخمر) ولم يجر ذكرها[1] .

وقد تستعمل العربية حرفاً واحداً يدل على معانٍ كثيرة ويعبر عن اغراض متنوعة ، مثال ذلك حرف اللام : منه لام التوكيد ، ولام الاستغاثة ، ولام التعجب ، ولام الملك ، ولام السبب ، ولام الوقت ، ولام التخصيص ، ولام الأمر ، ولام الجزاء ، ولام العاقبة ، كقولك فى التاكيد : « ان زيداً لقائم » ، وفى الاستغاثة « ياللناس » ، وفى التعجب

---

(١) الثعالبى : « فقه اللغة » ص ٣٢٤ قارن ايضا ص ٣٤٤ فى الغاء خبر « لو » اكتفاء بما يدل عليه الكلام وثقة بفهم المخاطب .

يا لِلذكاء » ! وفى المِلك : « هذه الحديقة للجمهور » ، وفى
سبب كقوله تعالى : « انما نطعمكم لوجه الله » ، وفى الوقت
نولهم : « لثلاث خلون من رمضان » ، وفى التخصيص
قوله تعـالى : « والأمر يومئذ لله » ؛ وفى الأمر كقولك :
لينصرف كل الى شأنه » ، وفى الجزاء كقوله تعالى : « انا
تحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لكَ الله ما تقدم من ذنبك وما
خر » ، وفى العاقبة كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون
كون لهم عدوا وحزَناً » ، وهم لم يلتقطوه لذلك ، ولكن
سارت العاقبة اليه[1] .

على أن فى العربية ، مع الايجاز والتركيز ، مرونة ودقة
حساً داخلياً خاصاً يجعلها « لغـة التعبير » ، كما قال
لأستاذ عباس العقاد : « واللغة العربية فى طليعة اللغات
لمعبرة بين لغات العالم الشرقية أو الغربية : فلا يعرف علماء
للغات لغة قوم تتراءى لنا صفاتهم وصفات أوطانهم من
كلماتهم والفاظهم كما تتراءى لنا أطوار المجتمع العربى من
مادة الفاظه ومفرداته فى اسلوب الواقع واسلوب المجاز .
نبدا بالمجتمع نفسه فنعلم ان المجتمع العـربى فى قوامه
لأصيل انما كان مجتمع رحلة ومرعى ، وان الكلمات التى تدل
لى معنى الجماعة فى لسان العرب قلما تخلو من الاشارة الى

---

(١) الثعالبى : « فقه اللغة » ص ٢٥٧ — ٢٥٨

الرحلة والرعاية » : فالأمة هى الجماعة التى تؤم مكانا واحدا
او تأتم بقيادة واحدة ؛ و « الامام » هو الذى تقتدى الجماعة
به ؛ و « الأم » هى الوالدة ، لأنها جمعت معانى الرعاية ؛
و « الشعب » هو الجماعة التى تتخذ لها شعبة واحدة من
الطريق ؛ و « الطائفة » هى الجماعة التى تطوف معا ؛
و « القبيلة » هى الجماعة التى تسير الى قبلة مشتركة ؛
و « الفصيلة » هى الجماعة التى تنفصل معا ؛ و « الفرقة »
هى الجماعة التى تفارق فى مسلك واحد ؛ و « الفئة » هى
الجماعة التى تفىء الى ظل واحد ؛ و « الجيل » من الناس
هم الذين يشتركون فى مجال واحد ؛ و « البيئة » هى الموطن
الذى يبوء اليه اصحابه بعد الرحلة عنه ؛ و « النفر » من
القوم ينفرون معا للقتال او لغيره ؛ و « القوم » فى جملتهم
هم الذين « يقومون » قومة واحدة للقتال خاصة ...[1]

ويلاحظ هذا المعنى كذلك فى الألفاظ التى تدل على
« العشير » أو على الرابطة الاجتماعية بين الآحاد :
« فالصاحب » هو الذى يمشى معك فى السفر ؛ وكذلك
« الرفيق » هو الذى يؤخذ مع الطريق ... و « القريب »
الذى يقترب من منزلك ؛ وتطلق كلمة « العدو » على
الخصم الذى يعدوك أو يعدو على جوارك .

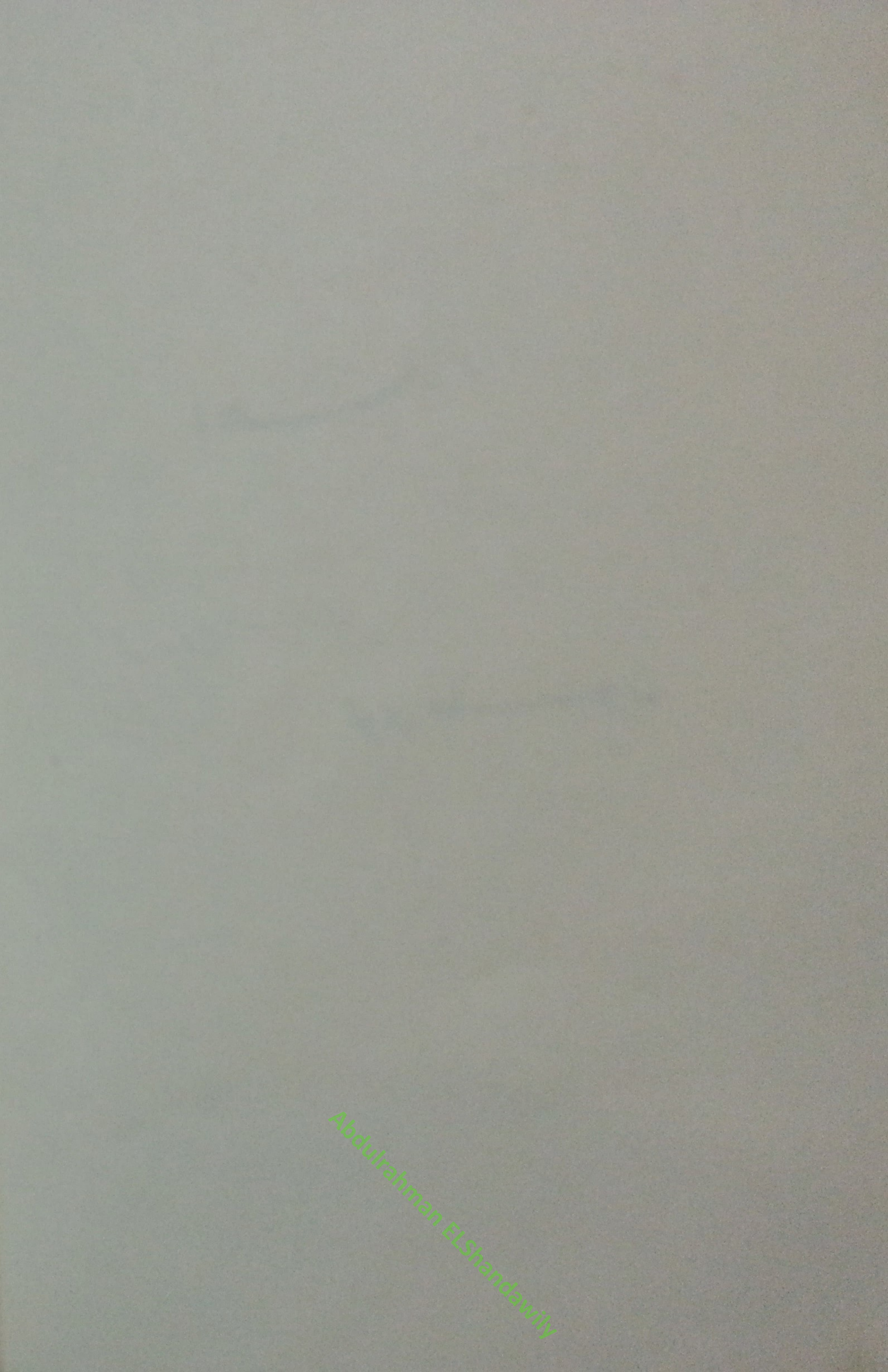
---

(١) عباس محمود العقاد : « لغة التعبير : اللغة العربية » فى مجلة
« الأزهر » مارس ١٩٥٩ ص ٦٨٥

و « نتتبع هـذا المعنى ونتقراه فى المعانى المجازية ،
نقول : المذهب ، للطريقة الفكرية ، كما نقول : المنهج ، ..
النحو ، والمصدر ، والمورد ... ونطلق السيرة ، على
ترجمة ، وهى من سار يسير ، ونطلق القصة ، على
الحكاية ، وهى من قصّ الأثر ... ؛ والتتبع ، فى السير
وراء الراحل ؛ والتقرى ، من البحث عنه حيث كان مقره ؛
المجاز ، من العبور »[1] . وما التعبير نفسه فى أصوله ؟ هو
العبور ، اى الانتقال من النفس الى الخارج ، ومن الذهن
الى العيان ، ومن الجوانى الى البرانى .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٨٦



الحركة والقوة

وخصيصتان جوانيتان أخريان تميزت بهما لغتنا العربية : وهما الحركة والقوة . وللكلام عند العرب سلطان وأى سلطان . والكلمة عندهم يحسب لها دائماً ألف حساب .

سئل أبو عمرو بن العلاء الحضرمى : هل كانت العرب تطيل ؟ قال : نعم ، ليُسمَع عنها . وقيل له : هل كانت توجز ؟ قال : نعم ، ليحفظ عنها[1] .

بل ان قيمة الكلام فى حياة العرب أعظم وأشد منها فى الأمم الأخرى : ذلك أن القول والتفكير والعمل متلازمة فى الحياة العربية ، فقول العربى تفكيره ، وتفكيره بدء لعمله ، ولذلك اعتبره زهير الشاعر الجاهلى أحد شطرى الانسان ، اذ قال : « لسان الفتى نصف ونصف فؤاده »[2] .

وقد كان للشعر عند العرب أقوى تأثير فى النفوس « حتى كانت تخشى بأسه الأمراء ويتحاماه الكبراء ؛ وطالما

---

(١) « أدبيات اللغة العربية » . القاهرة ١٩٠٩ ص ٤

(٢) محمد المبارك : « عبقرية اللغة العربية » فى « منبر الاسلام » يوليو ١٩٦١

وضع قوماً ورفع آخرين . قال الجاحظ فى كتاب « البيان والتبيين » : « ومما يدل على قدر الشعر عندهم بكاء سيد بنى مازن مُخارِق بن شهاب ، حين أتاه محمد بن المكَعْبَر العنبرى الشاعر ، فقال له : ان بنى يربوع قد اغاروا على ابلى ، فاسْعَ لى فيها ، فقال : كيف وانت جار بنى ودّان ؟ فلما ولى عنه محمد ، حزن مُخارق وبكى حتى بلَّ لحيته ، فقال له ابنه : ما يبكيك ؟ فقال : وكيف لا ابكى ، وقد استغاثنى شاعر من شعراء العرب فلم اغثه ؟ والله لئن هجانى ليقضمننى قوله ؛ ولئن كَفَّ عنى ليقتلننى شكره . ثم نهض فصاح فى بنى مازن ، فردّت عليه ابله »[1] .

وقل : قول فى العربية يكمن فيه الخفوف والحركة ، كما يقول ابن جنى فى « الخصائص » : « ان معنى ق و ل ، أين وجدت ، وكيف وقعت ، من تقدم بعض حروفها على بعض وتأخره عنه ، انما هى للخفوف والحركة ، والقول فيه حركة : لأن الفم واللسان يخِفّان » ؛ وهو بضد السكوت ، الذى هو داعية الى السكون : « الا ترى أن الابتداء لما كان آخذاً فى القول ، لم يكن الحرف المبدوء به الا متحركاً ؟ ولما كان الانتهاء آخذاً فى السكوت لم يكن الحرف الموقوف عليه الا ساكناً ؟ »[2] . وبهذا الصدد يقول ابن جنى ايضا : « واما

---

(١) « ادبيات اللغة العربية » ص ٥ ـ

(٢) ابن جنى « الخصائص » الجزء الاول ص ٤ ، ٥

ك ل م ، فهذه ايضا حالها ، وذلك أنها حيث تقلبت ، فمعناها الدلالة على القوة والشدة » والمستعمل منها أصول خمسة وهى : ك ل م ، ك م ل ، ل ك م ، م ك ل ، م ل ك . فالأصل الأول : ك ل م ، ومنه « الكلم » للجرح ، وذلك للشدة التى فيه … ومنه « الكلام » ، وذلك انه سبب لكل شر فى اكثر الامر . وبهذا المعنى قال الأخطل :

حتى اتقونى وهم منى على حذر
والقول ينفذ ما لا تنفذ الابر

والثانى : ك م ل ، منه « كمل » الشىء ؛ والشىء اذا تم كان حينئذ اشد واقوى منه اذا كان ناقصا غير كامل . والثالث : ل ك م ، منه « الكم » ؛ ولا شك فى شدة ما هذه سبيله . والرابع : م ك ل ، منه بئر « مكول » ، اذا قل ماؤها ؛ والبئر اذا قل ماؤها كره موردها وجفا جانبها ، وتلك شدة ظاهرة . والخامس : م ل ك ، منه « الملك » لما يعطيه صاحبه من القوة والغلبة[1] .

فى اللغات الأخرى كثيرا ما تبدأ الكلمات بالحروف الساكنة : ففى الفرنسية كلمة **Cloche** بمعنى الناقوس ، وفى الانجليزية **Speech** بمعنى الكلام ، وفى الألمانية **Sprache** بمعنى اللغة — كلها كلمات بدئت بحرفين ساكنين ؛ والامر كذلك فى كثير من اسماء الأعلام فى اللغات الغربية

---

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٢ — ١٤

« افلاطون » و « شبنجلر » فى جميع
...ديمة وحديثة : فاسم
...لك اللغات مبدوء بحرفين ساكنين .
اما اللغة العربية فقد امتنع فيها البدء بالحرف الساكن :
...ذلك اضاف العرب الفاً او همزة الى حروف اسم «افلاطون»
و « اشبنجلر » ، لكى يتيسر النطق بهما ؛ وذلك تمشياً مع
فلسفة اللغة العربية التى تمنع الناطق بها من النطق بالحروف
الساكنة فى اول الكلام : لأن تلك الفلسفة تفترض — فى
نظرنا — ان كل قول اذا كان قولا جاداً ينبغى ان يكون بمنزلة
الفعل ، او ان يهيىء قائله أو سامعه للفعل المرتقب . والفعل
يقتضى الحركة ، ويستلزم « الخفوف » كما قال ابن جنى :
واى قول لا يكون فيه حركة ، أو تهيؤ للفعل ، فهو عبث
او لهو . وفلسفة العربية كأنما تريد ان تنزّه الناطقين بها
عن لغو الكلام .

اما القوة والشدة التى يتحدث عنها ابن جنى فلا مراء
فى ان العرب يؤثرونهما على الضعف والرخاوة ، تمشياً مع
منطق لغتهم ايضاً . وقد وجدت فى شرح « ديوان
الحماسة »[1] للمرزوقى ما يشير الى ايثار العرب للأخلاق
المتسمة بالاقدام والتشمير ، ونفورهم من اخلاق الدعة
والسكون . قال ابو الغول الطهوى[2] يمدح قوماً :

---

(١) « شرح ديوان الحماسة » للمرزوقى . طبع احمد امين وعبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٥١ ، جـ ١ ص ٤٣ — ٤٤

(٢) ابو الغول الطهوى ، شاعر اسلامى فى الدولة المروانية .

فوارس إذا دارت رحى الحرب الزبون

ولا يرعون أكناف الهوينى
إذا حلوا ولا أرض الهدون

هذا ويقول المرزوقى فى شرحه للبيتين : « الهدون : الصلح والسكون ، وفى الحديث : « هدنة على دخن » أى صلح على فساد وخيلة ، يصفهم بالميل الى الشر والحرص على القتال والقتل ، وأنهم يؤثرون جانب الخصومة على الصلح ، وناحية الذعر على السكون ، فيقول : « لا يرعى هؤلاء القوم جوانب الخصال السهلة والأمور الهينة ، ولا ينزلون منازل الأمن والراحة » .

حركية اللغة العربية وقوتها ظاهرتان لا يخلو من أن يلتفت اليهما الباحثون فى علم اللغات الحديث كما التفت اليهما شعراء العرب وكتابهم قبل ذلك بقرون . ولم يبالغ أبو تمام فى تقديره لدور الشعر العربى فى خدمة المجتمع حين قال :

ولولا خلال سنها الشعر ما درى
بناة العلا من أين تؤتى المكارم

إعتراضُ وَرَدْ

١ ـ منذ زمان بعيـــد تنبه أهل اللغــة العربية ال
ما يتطلبه النطق بها ، مع كمال اعرابها ، من جهد ويقظ
ذهن . وكان أخوف ما يخافونه اللحن فيها ، حتى لقد قيل
لعبد الملك بن مروان : لقــد عجل اليك الشيب يا أمي
المؤمنين ! فقال : شيبني ارتقاء المنابر وتوقع اللحن [١] .

ومنذ أكثر من قرن وربع قرن ، كتب رفاعة الطهطاوي
مذكراته « تخليص الابريز الى تلخيص باريز » ، مسجل
فيها ملاحظاته عن أخلاق الفرنســيين وعاداتهم ولغته
وآدابهم ، وفيها عقد مقارنة بين اللغــة الفرنسية واللغ
العربية ، من حيث سهولة تعلم الأولى وصعوبة تعلم الثانية
فقال : « من جملة ما يعين الفرنساوية على التقدم فى العلو
والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها : فان لغتهم لا تحتا
الى معالجة كثيرة فى تعلمها : فأى انســان له قابلية وملك
صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع أى كتاب كان ، حيث
أنه لا التباس فيها أصلا ، فهى غير متشابهة . واذا أراد

(١) « أدبيات اللغة العربية » ص ٩ .

علم ان يدرس كتاباً لا يجب عليه ان يحل الفاظه ، فان
الفاظ مبينة بنفسها . وبالجملة فلا يحتاج قارىء كتاب
يطبق الفاظه على قواعد اخرى برانية من علم آخر .
خلاف العربية مثلا ، فان الانسان الذى يطالع كتاباً من
كتبها فى علم من العلوم يحتاج ان يطبقه على سائر الآلات
اللغة ويدقق الألفاظ ما امكن ، ويحمل العبارة معانى بعيدة
عن ظاهرها . واما كتب الفرنسيس فلا شىء من ذلك فيها ،
تلبس لكتبها شراح ولا حواشى الا نادراً ... والمتون وحدها
من اول وهلة كافية فى افهام مدلولها : فاذا شرع الانسان
فى مطالعة كتاب فى اى علم كان ، تفرغ لفهم مسائل ذلك
العلم وقواعده من غير محاكمة الألفاظ ، فيصرف سائر همته
فى البحث عن موضوع العلم وعن مجرد المنطوق والمفهوم وعن
سائر ما يمكن انتاجه منها ، من غير ان ينظر الى اعراب
العبارات واجراء ما اشتملت عليه من الاستعارات ،
والاعتراض بان العبارة كانت قابلة للتجنيس وقد خلت
عنه ، وان المصنف قدم كذا ، ولو اخره كان اولى .. »[1] .

٢ - وفى عصرنا هذا استرعى نظر الدارسين للعربية
الفصحى من ابنائها وغير ابنائها صعوبة النطق بها او قراءتها

(١) رفاعة الطهطاوى : « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » القاهرة
سنة ١٩٥٥

خالية من الشكل . وقد خيل الى بعض الناظرين ان هذه الصعوبة حائل دون تعلمـــها والتمكن منها خلافاً للغات الأخرى الحديثة . وايد وجهة النظر هـذه فى بداية هذا القرن احد قادة الفكر الاجتماعى فى مصر ، قاسم امين ، وسجله فى بعض كلماته ، اذ قال : « فى اللغات الأخرى يقرا الانسان ليفهم . اما فى اللغة العربية فانه يفهم ليقرأ : فاذا اراد أن يقرا الكلمة المركبة من هذه الأحرف الثلاثة (ع ل م) يمكنه أن يقــراها عَلَمْ أو عِلْمْ أو عَلِمَ أو عَلَّمْ أو عُلِّمَ أو عُلِمَ . ولا يستطيع أن يختار واحدة من هذه الطرق الا بعـــد ان يفهم معنى الجملة ، فهى التى تعيّن النطق الصحيح . لذلك كانت القراءة عندنا من أصعب الفنون»[1] .

٣ ــ وابادر فاقول ردا على هذا الأعتراض ، من رفاعة الطهطاوى وقاسم امين ، هو أن ما لوحظ من صعوبة القراءة بغير لحن ليس بعيب فى اللغة العربية ، بل الأولى أن ينظـر اليه على انه ميزة تفردت بها لغتنا عن سائر اللغات ، وهى اعداد قارئها لاستجماع قوى الفكر ، ودعوته الى حسن التأهب لقطع اشواط الفهم .

ذلك ان العربية فى ماهيتها وصميمها ، لغة تتطلب من كل قارىء او مستمع لها أن يكون واعياً فاهماً ، قبل ان

---

(٢) قاسم امين : « كلمات » القاهرة ١٩٠٨ ص ١٣

ينطق وقبل ان يسمع ، وبعبارة اخرى ، تتطلب منه ان يمارس وظيفة « النطق » على الحقيقة ، وهى خاصة الانسان التى تميز بها عن سائر الحيوان : أعنى الوعى والفهم .

ومعلوم لكل واحد انه بغير الوعى والفهم لا يمكن ان يستقيم للغة العربية اعراب . وما من شك فى أن المران على صحة الاعراب هو فى الوقت نفسه مران على يقظة الوعى وجودة الفهم .

وليس يخفى ان العادات العقلية التى يكتسبها الانسان فى ممارسته للغة نطقاً وكتابة وسمعاً ، لا بد أن تنتج آثارها الأخلاقية فى التصرف والسلوك : فانك اذا تعودت بطول استعمالك للغة العربية ، ان تبذل الجهد لاستجماع الفكر قبل ان تقرأ او تكتب أو تسمع ، نشأ لديك « استعداد » للفهم يلازمك طوال حياتك . وهذا الاستعداد للفهم من شأنه ان يهيئك لأن تكون فى أحكامك اقرب الى الروية والتدبر وأبعد عن التهور والتحيز . والميل الى الأناة والتريث قبل اطلاق الأحكام على الأشخاص والأشياء يجعلنا اكثر استعدادا للانصاف والاتزان و « الموضوعية » ، ويؤهلنا للتعاطف مع الغير تعاطفاً فكرياً ومشاركته مشاركة روحية .

ولا جرم أن من اتجه الى فهم الناس واستبطان افكارهم ومشاعرهم استعد للتسامح معهم ، وتهيأ تهيؤاً نفسياً

شعوبا لعلومهم ، وفي اعتقادي أن العرب الأوائل من أكثر الناس استمساكا بهذه المشاركة ، ولعل الكثيرين من الغربيين قد التفتوا الى هذه الظاهرة في اتصالهم بقادة الرأي في الغرب ، اذا استطاعوا اطلاعهم اليوم على ما يسمى عندهم بالتكيف أو « التلاؤمية » . وذلك التكيف ناتج من الأثر النفسي العميق الذي تورثه اللغة في أبنائها ، من أول [illegible] .

٤ – وليس يفوتني ، ردا على الاعتراض بصعوبة اللغة العربية بالقياس الى اللغات الأجنبية ، أن أورد خلاصة رأي سديد أدلى به الأستاذ عباس محمود العقاد – عليه رحمة الله : « من علامات الانحراف البعيد عن الوجهة أن يحسب المجددون انهم منتهون يوما الى كتابة لا تحتاج الى التعليم ، أو كتابة تكفي وحدها لتيسير القراءة الصحيحة بمعزل عن اللغة ، أو بلغة خالية من القواعد والأصول التي يجتهد فيها العلم والمتعلم في كل مرحلة من مراحل التدريس .

وقد تجسمت علامات هذا الانحراف في أقوال فريقين من طلاب التجديد أو طلاب التبديل : فريق يقول انه يتمنى للغة العربية أن تصبح كاللغات الغربية يقرؤها الطالب المبتدىء كما تكتب بغير حاجة الى الحفظ والاستذكار . وفريق يقول على مذهب بعض فلاسفة التربية في العصر الحديث : ان العلم كله ، سواء علم اللغة أو علم الطبيعة أو

سائر العلوم الانسانية ، ينبغى ان يساق الى التلميذ كأنه تجربة يتلقاها من وحى البيئة المدرسية ومن جهوده الشخصية ، ليختفى اثر المعلم ويختفى تكليف التعلم وتأتى المعرفة اليه طواعية فى مرحلة بعد مرحلة من معاهد التعليم » .

وبعد ان يبين الكاتب ان اللغات الأجنبية حافلة بالصعوبات المتنوعة من حيث النطق بالحروف ، او كتابة اسماء الاعلام ، او قواعد النحو والصرف ، قال : « فمن ضياع الجهد الذى نحاول التيسير بمحاكاة الأبجديات الأوربية او بمحاكاة قواعدها فى التركيب والاشتقاق والاعراب . ولا بد ان نسلم اولا وآخرا ، ان معرفة الحروف وقواعد الاملاء لا تغنى الطالب عن الحفظ والاستذكار ...

« وشر زاد يتزوده الطالب الناشىء من معاهد التعليم ان يتعلم منها الاستخفاف بواجب التعلم ، وهو اول واجب يصادفه فى حياة الطفولة . ولن يستقر عنده رأى هو أسوأ اثرا فى تربيته وتكوين اخلاقه من ان يستكثر الجهد على المعرفة ، وان يسقط عن كاهله تذليل الصعاب ... » .

« ومن سخرية المفارقات ان يفوت سائلا ان الانسان لا يطلب منه ان يتعلم شيئا كما يطلب منه ان يتعلم ليتكلم ، وان يتعلم ليحسن الكتابة فيحسن القراءة بغير عناء ، وان

يؤمن بواجب التعليم على الحيـــوان الناطق ، فيكون حقا حيوانا ناطقا يحسن النطق بجميع معانيه » [١] .

وجملة القول عندنا فى هذا المقام أنه اذا كانت اللغة العربية بطبيعة تركيبها وبنائها تتطلب من المرء يقظة واعية ، وجهداً موصولا ، وبعداً عن « الآلية » ، فهى قبل كل شىء فن ، ولا ضير عليها بعد ذلك أن تكون « فناً من أصعب الفنون » .

---

(١) عباس محمود العقاد : « أشتات مجتمعات فى اللغة والأدب » دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٤١ – ٤٢

مصير اللغة العربية

قرات فى جريدة « الاهرام » نذيراً لصديقنا الاديب سامى الكيالى عن «مصير اللغة العربية فى المهجر الامريكى» [1]، فاثار مقاله فى نفسى خواطر مطوية عن مصير اللغة العربية فى الشرق العربى .

ان المستمع لاحاديث الاذاعة وخطب المحافل ، وان القارىء لما تنشره الصحف والمطابع ، ليهوله ما انحدرت اليه اللغة العربية فى هذا العصر ، على السنة قوم قد يكون منهم من يستنكرون أن يلحن احد فى لغة اجنبية . وقد رايت بعض المستشرقين يعجب مما بلغه اليوم استخفاف ابناء العروبة برعاية لغتهم ، وقصورهم عن التعبير بها ، واستهانتهم بقواعد نحوها وصرفها ورسم حروفها ، وقلة مبالاتهم باساليب بيانها وبديعها ، حتى صح فيهم قول شاعرهم :

فسد الامر كله فاترك الـ
اعراب ، ان البلاغة اليوم لحن

***

---

(1) الاهرام ٢٨ ديسمبر ١٩٥٢

فاذا تساءلنا عن اسباب ذلك الهبوط فى مستوى المعرفة باللغة العربية عند اهلها والقوامين عليها وجدناها ترجع فى صميمها الى قلة العناية بالتعليم فى المدارس والمعاهد المصرية ، وتجنب الصراحة فى معالجة عيوب ذلك التعليم منذ المدارس الابتدائية .

وقد لاحظت ، كما لاحظ غيرى من المشتغلين بالتعليم ، هبوطا مستمرا فى مستوى العلم باللغة العربية ، لدى السواد الأعظم من تلاميذ المدارس الثانوية ، وشاهدت كما شاهد غيرى ، مفارقات عجيبة فى تعليم تلك اللغة فى الجامعات المصرية : ففى القاهرة وحدها ست كليات تنتمى الى ثلاث جامعات مختلفة ، وقد حصل لكل منها قسم خاص للغة العربية وآدابها : للغة العربية مكانها المرموق منذ زمان طويل فى « فى كلية دار العلوم » (بجامعة القاهرة) ؛ وفى كل من كليتى الآداب بجامعتى القاهرة وعين شمس قسم خاص للغة العربية ؛ ولا شك ان لتلك اللغة مكان الصدارة فى « كلية اللغة العربية » التابعة للجامعة الأزهرية ، ولا شك انها تدرس كذلك فى كليتى « الشريعة » و « أصول الدين » .

ولست أدرى الحكمة فى هذا التعدد الذى لا نجد له نظيراً فى البلاد الأخرى . فهل نحن حقا اشد حرصاً على لغتنا من اهل اللغات الأجنبية ؟ ان صح ذلك فلا اظن ان احدا يستطيع أن يدلنا على الفائدة من تعليم اللغة العربية

فى ست كليات جامعية ، مع الابقاء على الأساس الواهى الذى تقوم عليه دراستها فى المدارس الابتدائية والثانوية .

اما آن لنا ان نعنى بالجوهر دون العرض ، وأن نواجه الواقع ، فنعترف بأن الجامعات المصرية ، بوضعها الحالى ، لا تستطيع ان تصنع شيئاً لاصلاح ما أفسده أهل اللغة العربية : فكل جامعة عندنا تشتمل على سبع كليات أخرى او اكثر لا أثر لتعليم اللغة العربية فيها . ومعنى هذا ان يظل طلابها من هذه الجهة فى مرتبة قلما تجاوز مرتبتهم فى المدارس الثانوية . بل ان من طلاب كليات الآداب كثيرين لم يلتحقوا بأقسام التخصص فى اللغة العربية ، وأكثرهم ضعاف فى تلك اللغة ضعفاً ظاهرا . وكم من مرة ارتفعت أصوات المخلصين بالشكوى من هذه الحال المؤلمة ، التى نبينها كل عام فيما يقدمه الينا الطلاب من بحوث ومقالات . واذا كانت هذه حال أغلب الطلاب فى كليات الآداب ، فما عسى ان تكون حالهم فى كليات التجـارة والزراعة والهندسة والعلوم والطب والطب البيطرى والصيدلة وطب الأسنان ؟ وماذا نرتقب عند شباب لا يحسنون التفكير ولا التعبير بلغة بلادهم ، وما عسى أن يكون حظهم من فهم القومية العربية !

وعندى أن هذا القصور ليس عيباً فى التربية القومية فحسب ، بل هو ايضا وعلى الخصـوص عيب فى التربية الأخلاقية :

فان مَن لم ينشأ على ان يحب لغـة قومه ، استهتر

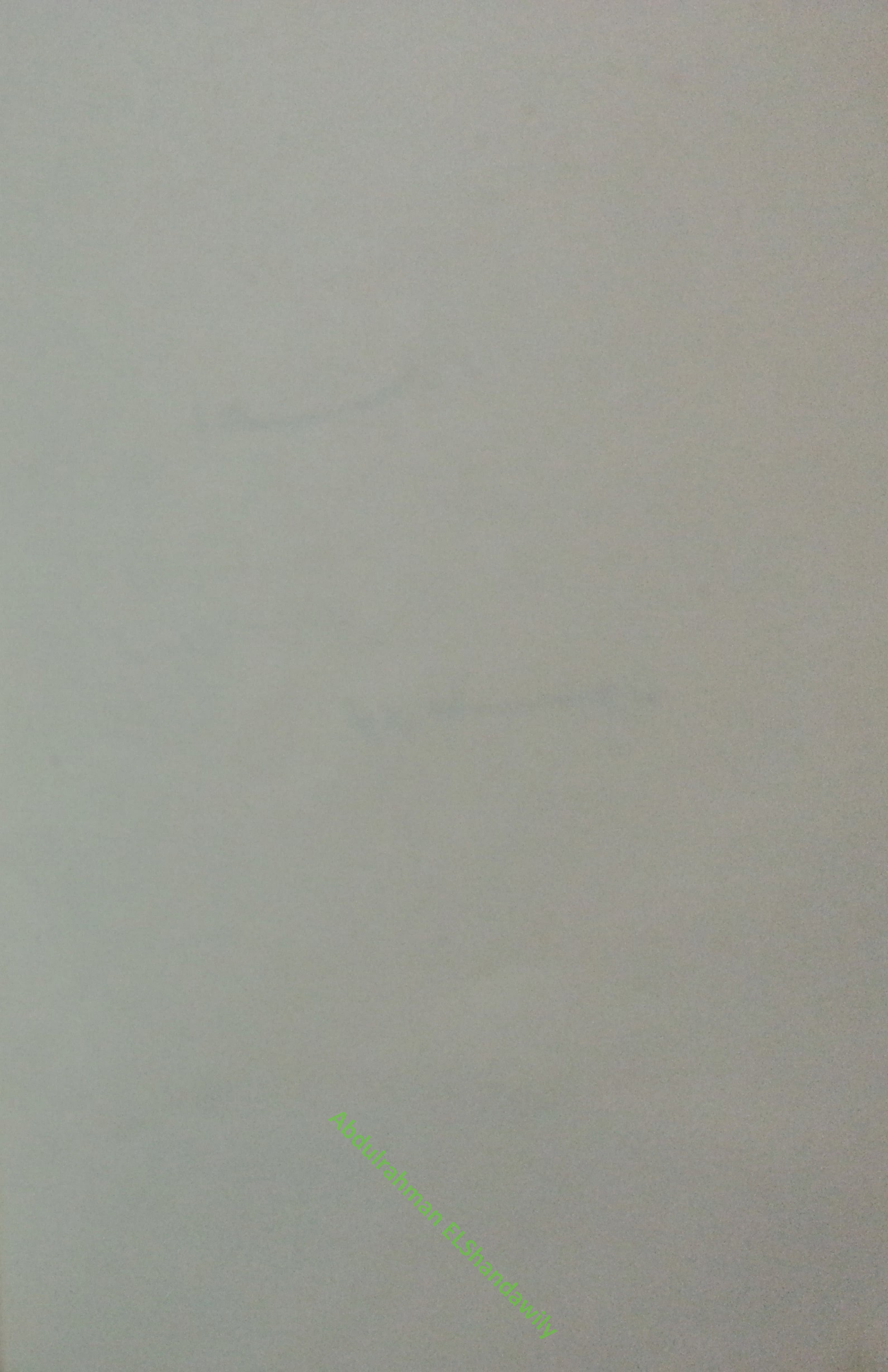
... ومن لم يبذل

بتراث امته ، واستهان بخصائص قوميته . ومن لم يبذل الجهد فى بلوغ درجة الاتقان فى أمر من الأمور الجوهرية ، اتسمت حياته بتبلد الشعور وانحلال الشخصية ، والقعود عن العمل ، وأصبح ديدنه التهاون والسطحية فى سائر الأمور .

وسبيل الاصلاح عندى أن نواجه الأمر بشجاعة وصدق وصراحة ، فنشرع توا فى وضع أساس جديد لبناء المستقبل . واذن فينبغى أن تضع وزارة التربية والتعليم منهجا جديدا لتعليم اللغة العربية ، تختار له أساتذة من ذوى الكفايات والخبرة باللغات الأوربية ، يضطلعون بوضع البرامج لتعليم اللغة العربية لتلاميذ المدارس الابتدائية والثانوية .

اما وزارة التعليم العالى فحسبها أن تقصر مهمة التخصص فى اللغة العربية وآدابها على كلية واحدة أو كليتين من تلك الكليات الست التى ذكرناها .

وبعد فلا يظنن أحد أن هذه مسألة هينة ليست بذات خطر ؛ فعلى هذا الأمر يتوقف مصير اللغة العربية فى الشرق العربى بل فى العالم الاسلامى كله .



اللغة العربية والمثالية الفلسفية

١ – الكوجيتو الديكارتى :

« الكوچيتو » ، عند مؤرخى الفلسفة المحدثين ، رمز
يرمزون به لذلك المبدأ الفكرى المشهور فى فلسفة ديكارت ،
والذى جعله الفيلسوف العماد الأول لفلسفته ، ورآه قضية
راسخة لا تتزعزع . ونص المبدأ باللاتينيـة : « كوچيتو
ابرجو سوم » ، ومعناه « انا افكر واذن فانا كائن » او
موجود . ومؤدى هذا المبدأ عند ديكارت أن تفكير المرء كاف
لاثبات انيته من حيث هو كائن مفكر ، دون حاجة الى شهادة
اخرى من الخارج . فانى استطيع ان اشك فى وجود الأشياء
الخارجية ، واستطيع ان اشك فى كل شىء مهما يكن ، بل
استطيع ان اشك فى انى افكر ؛ ولكن هذا الشك نفسـه
لا يمكن أن ينال من الفكر ؛ بل انه لدليل عليه ؛ ما دمت اشك
فانا افكر ، وما دمت افكر فانا كائن » مفكر : التفكير انيتى ،
وماهيتى ، وكينونتى ، والانسان يفكر ، فهو موجود من
حيث هو مفكر .

وهذه الحقيقة انما ندركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر
الواعى المنتبه ، انها نظرة ذهنية مباشرة بلغت من الوضوح
مبلغاً يزول معه كل شك : فهى « حدس » عقلى ، وليست

قياسا ولا استدلالا ؛ وقد نحتاج الى كلمات كثيرة للتعبير عن هذا الحدس ، لكنه حدس اول واحد على كل حال .

وتلك هي الواقعة اليقينية التي لا ترد ولا تندفع والتي تغلل بنجاة من الشك مهما يمتد : انا اعرف نفسي الآن موجوداً مفكراً ، ولا اعرف نفسي الا كذلك ، ووجود الفكر عندي اشد وثوقا من وجود الجسم ؛ وطبيعة نفسي وماهيتها هي الفكر ، والنفس مستقلة عن الجسم ، ومعرفتي لها أيسر من معرفتي له .

هذه القضية الديكارتية واضحة عندما وضوح قضية من هذا القبيل اقامها ابن سينا قبل ديكارت ببضعة قرون ، في مثاله المشهور باسم « الرجل المعلق في الفضـاء » وقد اعترض عليها بعض معاصريه فاوضحها في « المباحثات » .

اما ديكارت فلعل من سوء حظه انه لم يكتب بلغة يعرب ابن قحطان كما كتب ابن سينا ، ومن هنا كان البلاء .

فهذا الكوچيتو ــ كما صاغه صاحبه باللغتين اللاتينية والفرنسية ــ سرعان ما اضحى مثاراً لسيل من الاعتراضات وجهت الى الفيلسوف في حياته ، أواخر النصف الأول من القرن السابع عشر ، وقد رد ديكارت عليها جميعاً في كتاب مخصوص ، ولكن يبدو ان اكثر تلك الاعتراضـات لا تزال مثار جدال عند الغربيين في هذا العصر

٢ – بين انية ابن سينا وكوچيتو ديكارت :

ولكن قبل النظر فى هذه الاعتراضات ، وردود ديكارت عليها ، والادلاء برأينا فيها من وجهة نظر اللغة العربية ، امهد بعقد مقارنة بين « انية » ابن سينا و « كوچيتو » ديكارت [١] .

المقصود بلفظ « الانية » فى اصطلاح الفارابى وابن سينا ، هو الذات المفكرة الواحدة المستمرة بعينها ، وهى مباينة للموضوع ، مغايرة للجسم ، ويشار اليها فى اللغة بضمير المتكلم فى قوله : « أنا » .

واثبات الانية من المسائل التى عنى بها ابن سينا عناية خاصة . وقد اراد بذلك اثبات الشعور بالذات وان « جوهر النفس مغاير للبدن » . ولتقرير تلك الحقيقة افترض افتراضاً يطلق عليه اسم « الرجل المعلق فى الفضاء » فقال فى كتابه « الشفاء » ما نصه : « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة ، وخلق كاملا ؛ لكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج الى أن يحس . وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . ثم يتأمل أنه هل يُثبت وجود ذاته ، فلا شك فى اثباته لذاته موجوداً .

---

(١) انظر : كتابنا « محاولات فلسفية » القاهرة ١٩٥٣ ص ١٧٠ –

احشائه ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من اعضائه ولا باطناً من احشائه ، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج . بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو انه امكنه فى تلك الحال ان يتخيَّل يداً او عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً من ذاته . وانت تعلم أن المثبَت غير الذى لم يثبت والمقرُّ به غير الذى لم يقرّ به : فان للذات التى اثبت وجودها خاصية على انها هو بعينه ، غير جسمه واعضائه التى لم تثبت »[1] . ويقول ابن سينا فى فقرة اخرى من « الشفاء » : « لو خلق انسان دفعة واحدة ، وخلق متباين الأطراف ، ولم يبصر اطرافه ، واتفق أن لم يمسها ولا تماست ، ولم يسمع صوتا ، جهل وجود جميع اعضائه ، ويعلم وجود انيته شيئاً ، مع جهل جميع ذلك : وليس المجهول بعينه هو المعلوم ، وليست هذه الأعضاء لنا فى الحقيقة الا كالثياب »[2] . ويقول كذلك فى « الاشارات والتنبيهات » : « ولو قد توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس اعضاؤها ؛

---

(١) ابن سينا : « الشفاء » طبعة طهران ج ١ ص ٢٨١ — ٢٨٢

(٢) ابن سينا : « الشفاء » ص ٣٦٣

بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت انيتها »[1] .

واذن فابن سينا يبين فى افتراضه للرجل المعلق فى الفضاء ان الذات ، وهى التى اثبت صاحبها وجودها حين غفل عن كل شىء سواها ، مختلفة عن بدنه ، وان ادراكه لنفسه ومعرفته بوجود انيته لا يحتاج الى بدن : فالنفس ندركها ادراكا مباشراً ، ومعرفتها أيسر من معرفة البدن .

وكذلك يبين ابن سينا ان الانسان ان غفل عن كل شىء لا يغفل قط عن وجود نفسه وثبوت انيته : « ارجع الى نفسك وتأمل هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى ان هذا يكون للمستبصر ، حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا تعزب ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره »[2] .

واضح من فكرة ابن سينا انه يرى أن أول الادراكات وأوضحها اطلاقا هو ادراك الانسان نفسه ؛ وهذا الادراك عنده حدسى « يكون للمستبصر » ولا يحتاج الى واسطة ولا برهان . وهو يقول فى الموضع نفسه : « بماذا تدرك ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ، أترى المدرك احد مشاعرك

---

(١) ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » طبع فورجيه ، ليون سنة ١٨٩٢ ص ١١٩

(٢) ابن سينا : « الاشارات » ص ١١٩

مشاهدة ، ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، افبوسط تدرك ام بغير وسط ؟ ما اظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط ، فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط » .

نحن اذن لا ندرك ذواتنا بالحس ولا بالاستدلال ولا بأى واسطة ، وانما ندركها بالحدس ادراكاً مباشراً : « فبيّن انه ليس مدركك حينئذ عضواً من اعضائك كقلب او دماغ ... ولا مدركك جملة من حيث هى جملة ... فمدركك شىء آخر غير هذه الاشياء التى قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى ان تكون انت انت ... » [1] .

وفكرة ابن سينا هذه قد اوضحها فخر الدين الرازى فقال : ان الذات « او المشار اليه بقول انا » ليس بجسم لانى « قد اكون مدركاً لذاتى حال ما اكون غافلا عن جميع اعضائى الظاهرة والباطنة . فانى حال ما اكون مهتم القلب بهم اقول : انا افعل كذا ، وانا ابصر ، وانا اسمع ، و « انا » جزء من هذه القضية ؛ فالمفهوم من « انا » حاضر لى فى ذلك الوقت ، مع انى فى ذلك الوقت اكون غافلا عن جميع اعضائى . والمشعور به غير ما هو غير مشعور به : فانا مغاير لهذه الاعضاء . وان شئت امكنك ان تجعل هذا برهانا على ان النفس غير متحيزة ، لانى قد اكون شاعراً بسمى

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٠

فى ، حال ما اكون غافلا عن الجسم : فانا وجب أن لا يكون جسما »[1] .

***

واكثر الأقوال التى اوردناها من مؤلفات ابن سينا قد ترجمت الى اللغة اللاتينية ، فعرفها فلاسفة العصر الوسيط فى اوروبا ونقلها بعضهم بنصها . ومن المحتمل ان يكون ديكارت قد اطلع عليها فى كتابات « جيوم الأوفرنى » او غيره . ومهما يكن الأمر فاننا نجد شبها كبيراً بين « الانية السينوية » و « الكوچيتو الديكارتى » .

وقد اشرنا فى أول هذا الفصل الى أن اسم «الكوچيتو» يطلق اصطلاحاً على الدليل الذى ساقه ديكارت لاثبات وجود النفس ، وهو محاولة لاثبات وجود الذات فى كل فعل من افعال الفكر ، حتى فى الشك نفسه . وليس ثبوت الكوچيتو بالاستدلال ، على الرغم من أنه ورد فى صورة قد تشعر بذلك ، وانما ثبوته بالحدْس أو بلمحة من لمحات الفكر : فانى فى شكى مدرك وجودى ، ووجودى متضمن فى فكرى ، وفكرى حاضر بنفسه حضوراً مباشراً ، وانا « أرى فى وضوح انه لكى أفكر يجب أن أكون موجوداً ؛ ولدينا فى

---

(١) فخر الدين الرازى : « لباب الاشارات » القاهرة ١٩٥٢ ص ٦٦ - ٦٧

الكوجيتو معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة ، وهى انيتنا وذاتنا المفكرة »[1] .

ويقول ديكارت مبيناً لهذه الفكرة : « لما أطلت النظر فى حالى ، ورأيت انى استطيع ان افترض انه ليس لى جسم وانى لا اشغل مكاناً ، وانه لا يوجد عالم على الاطلاق ، ولكنى لست بمستطيع من اجل هذا ان افترض اننى غير موجود ، بل على نقيض ذلك ، ان كونى أؤدى الفكر شاكاً فى حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاءً جلياً يقينياً اننى موجود ، فى حين اننى لو وقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته حقاً ، لما ساغ لى أن أعتقد أننى موجود . فعرفت من ذلك اننى جوهر كل ماهيته او طبيعته ان يفكر ، وانه ليس فى حاجة ، لكى يكون موجوداً ، الى اى مكان ، ولا يعتمد على اى شىء مادى ، بمعنى أن النفس التى تقوِّم انيتى متميزة عن البدن تميزاً تاماً ، بل هى أيسر منه معرفةً ، وانه لو لم يكن الجسم موجوداً على الاطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها »[2] .

وبيِّن من هذا أن الوجود الذى أدركه حين ادرك انى

---

(١) انظر كتابنا عن « ديكارت » الطبعة الخامسة ، القاهرة ١٩٦٥ ص ١٥٣

(٢) ديكارت : « المقال فى المنهج » ، القسم الرابع (طبعة ادام دتانرى) م ٦ ص ٣٢ — ٣٣

« كائن » او موجود ليس هو وجود جسمى ، بل هو وجود فكرى . واول ما استخلصه ديكارت من مبدأ الكوچيتو هو الفصل الحاسم بين طبيعة النفس والبدن ، واثبات استقلال نفوسنا عن ابداننا . ذلك ان الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بانه موجود تبيّن انه يستطيع ان يتصور انه لا جسم له على الاطلاق ، وانه ليس فى مكان ولا فى عالم « ولكنه ليس يستطيع مع ذلك ان يتصور نفسه غير موجود » . واذن فالانية ، او الذات المفكرة ، موجودة حتى لو فرضنا ان البدن غير موجود .

وفى « التأملات » يحدثنا ديكارت عن خطرات نفسه فيقول : « انى افترض ان جميع الأشياء التى اراها باطلة ، واميل الى الاعتقاد بانه ما وجد شىء ابداً من كل ما تمثله لى ذاكرتى بما فيها من اغاليط ؛ واتوهم انى خلو من الحواس ، واحسب ان الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هى الا اوهام من اوهام نفسى » . ويقول ايضاً : « الآن ساغمض عينى وساصم اذنى ، وساعطل حواسى كلها ، بل سامحو من خيالى صور الأشياء الجسمية جميعاً .. ولكنى لا استطيع ان اتجرد عن الفكر او انقطع عن ادراك انيّتى »[1] .

وفى « مبادىء الفلسفة » يوضح اننا « لا نستطيع ان

---

(١) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٥ ص ١٠١

يقينية يمكن تحصيلها » ، واننا نعرف بجلاء انه لكى نـكون موجودين لا نفتقر الى امتداد ولا الى شكل ولا الى مكان ولا الى اى شىء آخر مما ينسب الى الجسم ، واننا انما نكون موجودين لاننا نفـكر . ويترتب على ذلك أن فكرتنا عن نفوسنا او ذواتنا المفكرة سابقة على فـكرنا عن ابداننا : نفكرتنا عن انيتنا اشد يقيناً ، نظراً الى اننا « قد نشك فى وجود اى جسم ونحن مع ذلك على ثقة من اننا نفكر »[1] .

***

ان كلا الفيلسوفين قد بذل مجهوداً نافعاً لبيان حقيقة تدق على افهام الكثيرين وهى أن النفس جوهر روحانى « غائب عن الحواس والأوهام » كما يقول ابن سينا[2] ، وانها مستقلة عن الجسم استقلالاً تاماً حاسماً ، كما يقول ديكارت[3] . ومهما يكن من جلاء هذه الحقيقة فان كثيرين من اهل النظر — حتى بعد ابن سينا وديكارت — لم ينتبهوا اليها .

---

(١) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ، ترجمتنا العربية ، القاهرة سنة ١٩٦٠ ص ٩١ ، ٩٢

(٢) ابن سينا : « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » (ص ٩ نشرة محمد ثابت الفندى)

(٣) ديكارت : « مبادىء الفلسفة » المادة ٧٧ وأيضا « التأملات التامل الثالث » .

بل اننا نجد اليوم ، عن قصد أو عن غير قصد ، خلطاً شديداً بين الوجود والذهن ، بين المادة والفكر ؛ وهذا الخلط هو دائماً صميم المذهب المادى فى مختلف صوره الحديثة والمعاصرة : ان من درجوا على النظر الى الحيـاة نظرة مادية ، فأضحوا لا يريدون شيئاً الا فى صورة الامتداد المحسوس ، سيجدون نفعا كبيراً ، اذا تدبروا ما كتبه الفيلسوفان العظيمان ، ولعل فى ذلك دفعاً لما غلب على أذهانهم من أوهام .

٢ ـ الكوجيتو الديكارتى واللغة العربية :

اشرنا الى ان الكوجيتو الديكارتى قد لقى اعتراضات كثيرة فى حياة نفسه . واول هذه الاعتراضات قولهم : ولم يقف الشك عند الفكر ولا يناله ؟

وكان جواب ديكارت : « لأن من يقول اننا نستطيع أن نشك فى أننا هل نفكر ام لا ، كما نشك فى أى شىء آخر ، انما يصدم النور الفطرى ، الى درجة تجعلنى على يقين من أن احداً يتدبر ما يقول لا يوافقه على هذا الراى » .

وفى الامكان أن يضاف الى جواب ديكارت حقيقة اخرى وهى أن المرء مهما يشك فى فكره ، ومهما يشك فى هذا الشك نفسه ، فالشك قائم دائماً : فان تشك معناه أنك تفكر ؛ واذن فالفكر قائم ، الفكر حين يشك فى نفسه انما يؤكد نفسه بالضرورة .

واعتراض ثان وجه الى ديكارت ، قالوا : لكى تعرف انك « تفكر » وانك « تكون » ، يلزمك أن تعرف ما هو « الفكر » وما هو « الوجود » ، وأنت قد اطرحت من ذهنك كل شىء حين جعلت شكك شكاً شاملا .

ورد ديكارت على الاعتراض فقال : « اننى لم أطرح الأفكار البسيطة أو المعانى التى لا تشتمل على ايجاب أو سلب ، انما استبعدت الأحكام التى يمكن فيها وحدها أن يقع الخطأ والصواب » .

وهذا الرد لا يتضح كل الاتضاح الا بالربط بينه وبين نظرية ديكارت فى الخطأ . ولكنا نلاحظ هنا أولا أن المعترض قد خلط بين معنيين مختلفين — وهما معنى « الكينونة » ومعنى « الوجود » وجعلهما أولا مترادفين . ثم جعلهما بعد ذلك متعارضين مع معنى « الفكر » .

ونحن نرى أن السبب فى هذا الخلط هو أسلوب الكلام فى اللغة الفرنسية وفى غيرها من اللغات الهندو — أوربية ، اذ تجعل ما يسمى عندهم بفعل الكينونة لازمة من لوازم كل قضية اخبارية (على نحو ما بينا فى هذا الكتاب فى الفصل الذى عقدناه عن : « خصائص اللغة العربية ») .

نرى المعترض يقول : انك لا تستطيع ان تتحدث عن كونك كائنا وكونك مفكراً ما لم تعرف ما الفكر وما الوجود . فكأن المعترض هنا قد اخذ « الكون » او « ان يكون » (وهو

لا يفيد هنا الا علاقة ذهنية صرفة) على معنى « الوجود » (أى التحقيق والثبوت خارج الذهن) :

والخلط ظاهر ؛ ومنشؤه ، كما قلنا ، الاستعمال اللغوى الذى لا يطابق التعبير المنطقى ؛ وهذا الخلط على أى حال لا يمكن ان يقع فى اللغة العربية ، لأنها استغنت أولانياً عن فعل الكينونة ، ولم تسلم بأن له وظيفة منطقية ، فضلا عن عدم التسليم بانه « فعل » من الأفعال اللغوية . وحقيقة الكينونة فى الاستعمال اللغوى عند الغربيين لا صلة لها بالفعل اطلاقا ، وانما تقوم مقام ما يسمى فى المنطق بالرابطة التى تربط بين محمول وموضوع ؛ والربط المنطقى ربط ذهنى بطبيعة الحال . على أن هذه الرابطة قلما يصرح بها فى اللغة العربية ، لا فى الأسلوب اللغوى ولا فى الأسلوب المنطقى ، الا اذا أريد تأكيد الثبوت فى الذهن . وسنتناول هذه المسألة بمزيد من الايضاح عند مناقشة الاعتراض الثالث ـ الذى يراه الباحثون الغربيون أخطر الاعتراضات جميعاً وان يكن من الميسور لمن تأمل فيما قدمناه أن يتبين مواضع المغالطة فيه ، وعندئذ يتيسر استبعاده كما استبعدنا سابقيه .

الاعتراض الثالث : قالوا : ان الكوچيتو ، على نحو ما صاغه ديكارت (أنا أفكر واذن فأنا موجود) هو فى الحقيقة قياس اضمارى : (كأنَّ ديكارت قد قال : أنا أفكر ، وكل ما يفكر موجود ، واذن فأنا موجود) حذفت مقدمته الصغرى : وكل ما يفكر موجود . وهذا القياس مصادرة على

لأنك ما دمت قد وضعت كل شىء موضع الشك
طلوب : لأنك ما دمت قد وضعت كل شىء موضع الشك
لا يحق لك فى أن تستند الى القضية الصغرى المضمرة ،
هى كل ما يفكر « موجود » .
نسلم أولا بأن صيغة الكوچيتو ربما كانت فى ظاهرها
مبررة للاعتراض ، ففيها كلمة « أذن » التى قد توحى بأن
قضية « أنا موجود » نتيجة مستخلصة من « أنا أفكر » .
ولكن « ظاهر » العبارة أو مدلولها البرانى لا يؤدى
المعنى الجوانى المقصود ؛ والمعنى الجوانى واضح ، وهو انى
متى فكرت فانيتى للفكرة ثابتة ، وانيتى المفكرة تثبت بمجرد
ثبوت فكرى : فما دمت مفكراً فأنا كائن ، قائم ، ثابت (أو
موجود كشىء مفكر) .

وبديهى هنا أن ديكارت لم يكن يقصد الى اثبات الوجود
الخارجى أو الوجود المتحقق فى الأعيان . وكيف يكون مقصده
الوجود العيانى وهو لا يزال فى المرحلة الأولى من مراحل
الطريق الفلسفى ؛ وهى المرحلة التى وضع فيها موضع
الشك جميع الموجودات الخارجية . ولن يرتفع الشك عن
ذلك الوجود الخارجى – وجود المادة والأجسام – الا فى
المرحلة الثالثة ، أى بعد اثبات وجود النفس الناطقة أولا
واثبات الله ثانياً . وفى كل مرحلة من المرحلتين السابقتين
انما المقصود باثبات الوجود هو وجود الانية أو « كينونة »
الذات ، الانية الانسانية فى المرحلة الأولى ، والانية الالهية فى
المرحلة الثانية .

وإذن فديكارت لم يقع فى مصادرة على المطلوب كما زعموا: لأن « الوجود » الذى نسبوه اليه حين قال « أفكر فأنا اذن موجود » ليس هو وجود الأشياء فى الخارج ، بل هو وجود الأنا المفكرة بما هى أنا مفكرة . صحيح أنه قد وضع جميع الأشياء موضع الشك ؛ ولكن ما معنى هذا ؟ معناه بداهة هو أنه فى هذه المرحلة الأولى من تأملاته قد وضع موضع الشك جميع الأشياء الخارجية .

ثم انه لا صحة لما زعموا من أن هنالك قياس اضمار يحتوى على قضية صغرى مضمرة : كل ما يفكر موجود . فما حاجة ديكارت الى هذه القضية الصغرى ؟ واستعماله للفظ « أنا » ليس استعمالا لغوياً بل هو استعمال منطقى او على وجه أدق استعمال ميتافيزيقى . فالأنا هنا ليست هى الصيغة اللغوية التى تدل على المتكلم ، بل هى الأنا المفكرة سواء كانت متكلماً أو مخاطباً أو غائباً . واذا تقرر هذا « فأنا أفكر » تساوى : أنت تفكر ، وهو يفكر ؛ وبعبارة اخرى تساوى : « كل مفكر » .

وحتى لو سلمنا جدلا بأنه هناك قضية صغرى فلا غبار عليها ، لأن قضية « كل مفكر موجود أو كائن » تفيد بالضبط ما تفيده قضية « أنا موجود » ، لأن الوجود فى الحالتين ليس هو الوجود المظنون ، وجود الأعيان ، بل الوجود الذهنى ، بتعبير المتكلمين الاسلاميين ، أو هو « الكينونة » بتعبير هيدجر والميتافيزيقيين المحدثين .

الاعتراض الثالث هو محصل

وإذن فمحصل هذا الاعتراض الثالث هو محصل
اعتراضين السابقين : انه يقوم على أغلوطة فى استعمال
لفظ « الكينونة » مرادفاً للفظ الوجود . وقد بينا تهافت
هذا الاستعمال وبعده عن التعبير عن فلسفة ديكارت ، فضلا
عن منافاته لفلسفة اللغة العربية .

ونتيجة ما قدمنا أن قضية « أنا موجود » (أو أنا كائن)
ليست مستخلصة من قضية « أنا أفكر » ، على الرغم من
ورود لفظ « اذن » فى الصيغة الأصلية . وديكارت نفسه
يقول فى موضع آخر من المقال فى المنهج : « ان فى قولى :
أنا أفكر واذن فأنا موجود لا شيء اطلاقاً يؤكد لى أنى أقول
الحقيقة ، اللهم الا أنى أرى بغاية الوضوح أننا لكى نفكر يلزم
أن نكون » . ان الأمر بديهى ولا حاجة فيه الى قياس أو
استدلال ؛ انه بديهى يكفى فيه مجرد انتباه الذهن أو حدس
الوعى ، أو « فحص الروح » .

ان « الكينونة » ، تبعاً لمنطق اللغة العربية ، هى الوجود
الذهنى ؛ والوجود الذهنى متضمن فى كل قضية صادقة
كانت أو كاذبة . ومن أجل ذلك وجدت اللغة العربية من
نافلة القول أن تؤكد هذا الوجود بفعل الكينونة (الذى ليس
فى الحقيقة فعلا) : فهذه اللغة ترى أن كل ما يعرض للذهن ،
كل فكر « كائن » . وهذا يصير بديهياً لمجرد كونه مفكراً
فيه . وها هنا مزية الذهن على المادة .

ان الفلسفة الديكارتية التى تبدا بالكوچيتو ، ومنه نستخلص التمييز الحاسم بين النفس والبدن ، تسير سيراً مطرداً فى الطريق الذى رسمته فلسفة اللغة العربية . وان شئنا قلنا ان اللغة العربية مثالية قبل مثالية ديكارت بمئات السنين . والفلسفة الديكارتية تجد ولا ريب سنداً لها راسخاً فى مطالب اللغة العربية التى تفترض الوجود فى الأذهان تحت كل فعل من افعال العقل ، وهى بهذا تقيم صدارة الفكر على كل ما عداه .

خاتمة مفتوحة

تلك اذن - فيما يبدو لنا - هى خصائص الفلسفة الكامنة فى طبيعة اللغة العربية : المثالية الميتافيزيقية ، والمضمون الجوانى ، وصدارة المعنى ، والاعراب والابانة ، ورسم الظلال والألوان ، والحرص على الايجاز والتركيز مع دقة التعبير ، والدعوة الى الحركة والاتجاه الى القوة وتوخى الوعى والفهم قبل النطق والسمع والكتابة .

ويحلو لى فى ختام هذه النظرات أن أورد شهادة قيمة للمستشرق « ادوارد فان ديك » ، كتبها منذ أكثر من سبعين عاماً ، جاء فيها قوله : « ان اللغة العربية من أكثر لغات الأرض امتيازاً . وهذا الامتياز من وجهين : الأول من حيث ثروة معجمها ؛ والثانى من حيث استيعاب آدابها »[1] . وأضيف اليها شهادة أخرى للمستشرق المعاصر « بروكلمان » المعروف بدراساته الدائبة فى تاريخ الأدب العربى ، يقول فيها : « بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا تكاد تعرفه أى لغة أخرى من لغات الدنيا . والمسلمون جميعاً مؤمنون بأن العربية هى وحدها اللسان الذى أحل لهم أن يستعملوه فى صلواتهم ؛ وبهذا اكتسبت

---

(١) ادوارد فان ديك : « تاريخ العرب وأدبهم » (بالانجليزية) ١٨٩٤ ص ٤٠ - ٤١

العربية منذ زمان طويل مكانة رفيعة فاقت جميع لغات الدنيا الأخرى التى تنطق بها شعوب اسلامية »[1] .

وقبل « بركلمان » بمئات السنين قال المحققون من المسلمين ان معرفة اللغة العربية ضرورية لحفظ الدين : فلا سبيل الى ادراك معانى ألفاظ القرآن والسنة الا بالتبحر فى علم هذه اللغة[2] .

ونجمل اليوم رأينا فى هذا الأمر فنقول ان عزة الاسلام فى المحافظة على عزة العروبة ، وعزة العروبة فى المحافظة على الميزات الفريدة التى تميزت بها اللغة العربية : انها لغة مثالية ، ذات فلسفة واضحة ، فلسفة « جوانية » موحدة ، تربط القول بالفكر ، وتوحد بين النظر والعمل .

---

(1) بركلمان : « موجز فى علم اللغات السامية » (بالفرنسية) ص ٤١ - ٤٢ .

(2) الفيروز ابادي : « القاموس المحيط » ج ١ ص ٢ (الهوريني على القاموس) .

فهرس

المكتبة الثقافية

تحقق اشتراكية الثقافة

تصدرها الدار المصرية للتاليف والترجمة

الناشر مكتبة مصر – ٣ شارع كامل صدقى

صدر منها (ابتداء من اول يوليو ١٩٦٥) :

١٣٦– المدارس الفلسفية . . . للدكتور احمد فؤاد الاهوانى

١٣٧– الرسول . . . . . . للدكتور عبد الحليم محمود

١٣٨– خيال الظل . . . . . . للدكتور عبد الحميد يونس

١٣٩– الحشرات والانسان . . . للدكتور عفيفى محمود

١٤٠– حركة السكان . . . . . للدكتور محمد السيد غلاب

١٤١– الاراضى والمجتمع . . . . للدكتور محمود يوسف الشواربى

١٤٢– الوان من احياء البحر . . . للدكتور محمد رشاد الطوبى

١٤٣– العرب فى اوربا . . . . . للدكتور على حسنى الخربوطلى

١٤٤– فلسفة اللغة العربية . . . للدكتور عثمان امين

١٤٥– الانسان وصحته النفسية . . للدكتور مصطفى فهمى

أعلام العرب

تصدرها الدار المصرية للتأليف والترجمة

(الناشر مكتبة مصر – ٣ شارع كامل صدقى)

تظهر تباعاً كل يوم ٧ من كل شهر

ظهر منها :

١ – محمد عبده . . . . . الأستاذ عباس محمود العقاد
٢ – المعتمد بن عباد . . . . الأستاذ على أدهم
٣ – جابر بن حيان . . . . الدكتور زكى نجيب محمود
٤ – عبد الرحمن بن خلدون . الدكتور على عبد الواحد وافى
٥ – ابن تيمـية . . . . . . الدكتور محمد يوسف موسى
٦ – معاوية . . . . الأستاذ ابراهيم الابيارى
٧ – سيد درويش . . . . . . الدكتور محمود احمد الحفنى
٨ – عبد القاهر الجرجانى . . الدكتور احمد احمد بدوى
٩ – عبد الله النديم . . . . الدكتور على الحديدى
١٠ – عبد الملك بن مروان . . الدكتور ضياء الدين الريس
١١ – مالك . . . . الأستاذ امين الخولى
١٢ – القلقشندى . . . . . . الدكتور عبد اللطيف حمزة
١٣ – الطبرى . . . . الدكتور احمد محمد الحوفى
١٤ – الظاهر بيبرس . . . . . الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور

١٥ ـ ابن الفارض . . . . . الدكتور محمد مصطفى حلمى

١٦ ـ المختار الثقفى . . . . الدكتور على حسنى الخربوطلى

١٧ ـ الوليد بن عبد الملك . . . الدكتورة سيدة اسماعيل الكاشف

١٨ ـ الأصمعى . . . . . الدكتور احمد كمال زكى

١٩ ـ زكريا احمد . . . . . الأستاذ صبرى أبو المجد

٢٠ ـ قاسم امين . . . . . الدكتور ماهر حسن فهمى

٢١ ـ شكيب ارسلان . . . . الأستاذ أحمد الشرباصى

٢٢ ـ ابن قتيبة . . . . . الدكتور عبد الحميد سند الجندى

٢٣ ـ ابو هريرة . . . . . الأستاذ محمد عجاج الخطيب

٢٤ ـ عبد العزيز البشرى . . . الدكتور جمال الدين الرمادى

٢٥ ـ الخنساء . . . . . . الدكتور محمد جابر عبد العال الحينى

٢٦ ـ الصاحب بن عباد . . . . الدكتور بدوى طبانة

٢٨ ـ الناصر محمد بن قلاوون . الدكتور محمد عبد العزيز مرزوق

٢٩ ـ احمد زكى . . . . . الأستاذ أنور الجندى

٣٠ ـ حسان بن ثابت . . . . الدكتور سيد حنفى حسنين

٣١ ـ المثنى بن حارثة الشيبانى . العقيد محمد فرج

٣٢ ـ مظفر الدين كوكبورى . . الأستاذ عبد القادر أحمد طليمات

٣٣ ـ رشيد رضا الامام المجاهد . الدكتور ابراهيم أحمد العدوى

٣٤ ـ اسحاق الموصلى . . . . الدكتور محمود احمد الحفنى

٣٥ ـ ابو حيان التوحيدى . . . الدكتور زكريا ابراهيم

٣٦ ـ ابن المعتز العباسى . . . الدكتور احمد كمال زكى

٣٧ ـ الزهاوى . . . . . . الدكتور ماهر حسن فهمى

٣٨ ـ ابو العلاء المعرى . . . الدكتورة عائشة عبد الرحمن

٣٩ ـ احمد لطفى السيد . . . الدكتور حسين فوزى النجار

دار مصر للطباعة
٣٧ شارع كامل صدقي "الفجالة"

المكتبة الثقافية

- أول مجموعة من نوعها تحقق اشتراكية الثقافة
- تيسر لكل قارئ أن يقيم فى بيته مكتبة جامعة تحوى جميع ألوان المعرفة بأقلام أساتذة ومتخصصين وبخمسة قروش لكل كتاب
- تصدر مرتين كل شهر فى أوله وفى منتصفه .

الكتاب القادم

الإنسان وصحته النفسية

الدكتور مصطفى فهمى

١٥ نوفمبر ١٩٦٥

دار مصر للطباعة

الثمن ٥ م

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقى - الفجالة